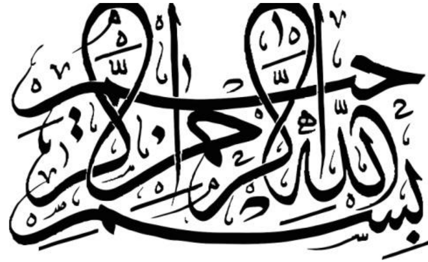


بازتاب اندیشه‌های تربیتی در مثنوی مولوی

دکتر محمد حسن خدادادی
(عضو هیئت علمی دانشگاه یزد)



بازتاب
اندیشه‌های شمس تبریزی
در مثنوی مولوی

دکتر محمّد خدادادی
عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

زمستان ۱۳۹۱

سرشناسه	:	خدادادی، محمد، 1359 -
عنوان و نام پدیدآور	:	بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی/ محمد خدادادی.
مشخصات نشر	:	یزد: دانشگاه یزد، 1392.
مشخصات ظاهری	:	1ج(بدون شماره‌گذاری).
شابک	:	978-600-6309-00-2
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
موضوع	:	شمس تبریزی، محمد بن علی، 582؟-645؟ق. -- تأثیر -- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، 604 - 672ق.
موضوع	:	مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، 604 - 672ق . مثنوی-- نقد و تفسیر
موضوع	:	شعر فارسی -- قرن 7ق. -- تاریخ و نقد
شناسه افزوده	:	مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، 604 - 672ق . مثنوی. شرح
شناسه افزوده	:	دانشگاه یزد
رده بندی کنگره	:	PIR 5305/2ب44خ 1392
رده بندی دیویی	:	1/31 فا8
شماره کتابشناسی ملی	:	3151928
کد پیگیری	:	3151648

مرکز انتشارات دانشگاه یزد

یزد، صفائیه، بلوار دانشگاه، صندوق پستی 741 - 89195 **تلفن**:9- 8211670 – 0351

دورنگار 8200126 – 0351

عنوان کتاب: **بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی**

تدوین و گردآوری: **دکتر محمد خدادادی**

طراح جلد: **اکبر قائد رحمتی**

ناشر: **انتشارات دانشگاه یزد**

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

نوبت چاپ: **اول**

سال چاپ:1392

شمارگان: 1000 **نسخه**

قیمت پشت جلد: **ریال**

شابک: 978-600-6309-00-2

مرکز پخش: **موسسه کتابیران**

تهران، میدان انقلاب، کارگر شمالی، خیابان نصرت، خیابان دکتر قریب، نرسیده به فرصت، پلاک 7.

تلفن: 15 – 66566510 - 021

تقدیم به پیشگاه

ذات نورانی و مقدّس قطب عالم امکان

انسان کامل، امام زمان (ارواحنافداه)

توضیح و قدردانی

کتاب حاضر، حاصل پایان نامه دکتری نگارنده در رشته زبان و ادبیات فارسی است که در سال ۱۳۹۰ در دانشکده زبان و ادبیات دانشگاه یزد به راهنمایی جناب آقای دکتر مهدی ملک‌ثابت و جناب آقای دکتر یدالله جلالی پندری و با مشاورهٔ جناب آقای دکتر سیّدمحمود الهام‌بخش، از آن دفاع شده است.

سپاس خویش را تقدیم می‌دارم به این استادان وارسته و دانشمند، که بدون یاری ایشان، این اثر به رشته تحریر درنمی‌آمد.

همچنین از تمامی استادان بزرگوار دانشگاه یزد که طی سالیان متمادی در محضرشان نکته‌ها آموخته‌ام، سپاسگزارم.

فهرست مطالب

❐ فصل سوم - بازتاب تأویلهای شمس تبریزی در مثنوی مولوی

❐ فصل چهارم- هفت وادی سلوک در مقالات شمس و بازتاب آنها در مثنوی مولوی

□ فصل پنجم - بازتاب سایر مفاهیم عرفانی مقالات شمس تبریزی در مثنوی مولوی

مقدمه

به نام حضرت دوست

بیش از هفتصد سال از روزگارِ ظهور و حضورِ شمس‌الدّین محمّد تبریزی و مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی در این سرای خاکی می‌گذرد؛ با وجود این، هنوز سخن دربارهٔ ایشان به پایان نرسیده است. چه نیرویی در وجود این بزرگ مردان، وجود داشته که هنوز جاذبهٔ مغناطیس سخنان و کلماتِ ایشان، مردمان این سرای پُر آشوب را به حال خود رها نمی‌کند؟ در روزگاری که دروغ، ریا و غفلت در اکثر جوامع دور و نزدیک رخنه کرده و بسیاری از فرزندان آدم در دام شیاطین جن و انس اسیر شده‌اند؛ چه عظمتی در اندیشه، گفتار و زندگی شمس و مولوی وجود دارد که هنوز در این آشفته بازار، چراغ حکمت و معرفتِ ایشان چون ماه در شب دیجور می‌درخشد؟

براستی که اگر ذرّه‌ای از نورِ مقدس حضرت ختمی مرتبت، محمّد مصطفی(ص) و ولایتِ شاه اولیاء(ع) بر وجود این بزرگان نمی‌تابید، دیری نمی‌پایید که چراغ سخن ایشان نیز همچون بیشتر معاصرانشان به خاموشی می‌گرایید؛ امّا هر چراغی که با ذاتِ نورانی مصطفوی و وجودِ مشعشعِ مرتضوی روشن شود، حتّی اگر سراسر عالم را سیاهی و ظلمت فراگیرد، خاموش نخواهد شد. شمس و مولوی هر دو شراره‌ای از آن وجودها و جلوه‌ای از آن مظاهر عظمای الهی‌اند.

پس، خداوند بزرگ را سپاسگزاریم که ما را از پیروان و محبّان انبیاء و اولیاء و شاگرد مکتب عارفان راستین قرار داده و به این طریق، در این شب تاریکِ روزگار، قلبهای یخ زدهٔ ما را به گرمای حرارت وجودِ عارفانش، گرمی بخشیده است.

بیش از هفتصد سال از ماجرای دیدار شگفت‌انگیز شمس و مولوی می‌گذرد. دیداری که از فقیه، واعظ و «سجاده‌نشین با وقار شهر» قونیه، عاشقی ساخت که از بامداد تا شامگاه ذکر «هو، هو، یا من هو» بر زبان، پایکوبان و دست افشان، در میانهٔ میدانِ عشق حضرت دوست، «یک دست جام باده و یک دست زلف یار»، به سماعِ ربّانی و رقص الهی می‌پرداخت.

براستی شمس در گوش مولوی چه زمزمه‌ای سر داد که این‌گونه وجود او را دگرگون و متحوّل ساخت؟

عدّه‌ای در پاسخ این سؤال درماندند و دست به افسانه سرایی زدند و شمس را ساحر و مولوی را مجنون خواندند. عدّه‌ای دیگر، به مصداقِ «کافر همه را به کیش خود پندارد»، دست به دامان تفکّرات مالیخولیایی خویش شده و نسبتهای ناروا بر ایشان بستند و گروهی از دشمنانِ دوست نما، تابِ این محبّت و عشقِ اثیری را نیاورده و با نیشتر تهمت و ناسزا و توطئه، آن دو یار الهی را از هم جدا ساختند و مولانا را در اندوه فراق شمس نشاندند. همین گروه اخیر بودند که تنها اثر به جا مانده از شمس تبریزی، یعنی «مقالات» او را برای هفتصد سال از دیده‌ها پنهان کرده و گاه منکر چنین اثری شدند! براستی چرا کتاب «مقالات شمس» این همه در میان مریدان مولوی و مولویّه مورد بی مهری قرار گرفت و تنها کتابی از گنجینهٔ خاندان مولویّه بود که از سواد به بیاض نینجامید؟ شاید این پاسخ همان سؤالی باشد که بی‌جواب مانده است: آنچه شمس در گوش مولوی زمزمه کرد.

اگر چه کتاب «مقالات شمس»، تنها بخشی از سخنانی است که شمس برای مولوی بیان نموده، ولی باید دانست که مشت نمونه خروار است. در حقیقت، راز دگرگونی مولوی را باید در همین سخنانِ به ظاهر پراکنده جستجو کرد. سخنانی که در عین سادگی، همچون گوهرهایی رنگارنگ از پس آبگینهٔ صافی، می‌درخشند؛ سخنانی که گاه، چون«یاقوت مذابند» و گاه، چون «زمرّد سوده»! گاه، سُکر آورند و گاه، خواننده را در چنان خلسه‌ای فرو می‌برند که آدمی گمان می‌کند هرگز از آن خارج نخواهد شد.

بی‌تردید، همین سخنان و صدها، بلکه هزاران کلام شبیه به این سخنان که شمس در گوش مولوی زمزمه می‌کرده، باعث آن دگرگونی ژرف روحی مولوی شده است. بنابراین، تنها با درک عمیق و صحیح این سخنان است که می‌توان غبار افسانه سازی‌ها

و داستان‌پردازی‌ها را از حکایتِ پایان ناپذیر شمس و مولوی کنار زد و به حقیقتِ ماجرای ایشان پی برد.

سالها پیش، استاد فروزانفر و در روزگار ما، استاد محمّد علی موحّد در آرزوی انجام چنین کاری بودند؛ امّا بنا به دلایلی، اوّلی بیشتر به مولوی و دومی بیشتر به شمس پرداختند و پُل ارتباطی بین شمس و مولوی،که همان بررسی میزان بازتابِ سخنان شمس در آثار مولوی است، همچنان متروک مانده بود.

سالها مطالعه بر روی مقالات شمس و آشنایی با مثنوی مولوی، این امید را در دل نگارنده بارور کرده بود که شاید روزگاری بتواند این خلأ موجود را پر کند. تنها با واکاوی دقیق مقالات شمس و مقایسهٔ آن با آرای مولوی بود که می‌شد به صورت علمی و مستند به تأثیر واقعی و حقیقی شمس بر مولوی مُهر تأیید نهاد و به افسانه سرایی‌هایی از قبیل بی‌سواد بودن شمس، و یا سخنان بیهوده دیگر از این قبیل، پایان داد.

برای این کار، مقالات شمس با آن همه عظمت و ریزه‌کاریها و دشواری‌های گوناگون در فهم مطالب و پراکندگی‌های عجیب در بیان مفاهیم، باید به صورت ساختارمند و منسجم در می‌آمد و این موضوع، مستلزم صرف وقت و دقّت فراوان بود. از دیگر سو، مثنوی مولوی به عنوان شاخصهٔ آثار مولوی، همچون اقیانوسی بی‌پایان است که هرچه در آن سیر می‌کنی، نمی‌توانی پایاب و پایانی برایش متصوّر شوی.

حقیقت آن است که مفاهیم موجود در مقالات شمس تبریزی به شکلی شگرف و نهادینه شده در مثنوی مولوی موج می‌زنند. اگر چه سخنان شمس به ساختارمندی و انسجام اشعار مثنوی نیستند، ولی اگر آن سخنان در جان مولوی نمی‌نشستند، هیچ‌گاه چنین اشعار پُر مغزی از وجود مولوی تراوش نمی‌کرد. در حقیقت، سخنان شمس، حکم بذری را دارند که در وجودِ مستعدّ مولوی کاشته شده و سالها با عشق آبیاری شده و به صورت درختی برومند درآمده. آنگاه، در دههٔ پایانی عمر مولوی، این درخت به بار نشسته و میوهٔ مثنوی معنوی از آن متجلّی شده است.

سخنان شمس، حکم انگورهایی را دارند که در خُمِ وجودِ مولوی، سالها انتظار کشیده‌اند، آنگاه با گشوده شدن این خم، شرابی ربّانی از وجود مولوی متبلوّر شده و میِ عشق و ایمان به جهان و جهانیان چشانیده است.

مسلماً، این اثر نتوانسته است به طور کامل، بازتابِ اندیشه‌های شمس تبریزی را در مثنوی مولوی نمایش دهد؛ امّا می توان آن را شروعیِ برای این کار بزرگ و ضروری قلمداد کرد و امیدوار بود که محققان و پژوهشگرانِ عرصهٔ شمس و مولوی، در آثار دیگری که در این باب می‌نگارند، نقایص این اثر را مرتفع کنند و با ادامهٔ تحقیق در این موضوع، تصویر کامل‌تری از بازتابِ اندیشه‌های شمس در آثار مولوی عرضه نمایند.

در انتها، تشکر و سپاس خود را تقدیم می‌دارم به مادر، خواهران و برادرانم که در این مدّت به شیوه‌های مختلف، نگارنده را مورد لطف خود قرار داده‌اند؛ خصوصاً مادر مهربانم که از هیچ کوششی در مسیر یاری رساندن به حقیر، مضایقه نکرده است.

همچنین، سپاس فراوان خود را تقدیم می‌کنم به همسر مهربان و فداکارم، سرکار خانم فاطمه محمّدی که در این مدّت، در سخت‌ترین شرایط، در کنار من بوده و با مهربانیها و محبّتهایِ پیوستهٔ خود، در این مسیر مرا مورد حمایت خود قرار داده است؛ تا آنجا که باید بگویم در حقیقت، این اثر در سایه حمایتها و همکاریهای بی‌دریغ او به نگارش درآمده است.

محمّد خدادادی

یزد–۱۳۹۰

فصل اوّل
کلیّات

شمس تبریزی

سخن گفتن از مردی که نام و نشان و خاندان و زادگاه او بدرستی مشخص نیست، امّا در محفل عاشقان مشهورتر از خورشید است، ذهن آدمی را دچار چنان تناقضی می‌کند که ممکن است لب از سخن گفتن و قلم از نگارش باز ایستد! امّا آنگاه که حکم به نوشتن است و چاره‌ای جز تسلیم نیست؛ قلم چرخ زنان در دشت بیکران معنا هرچه باداباد گویان به رقص درمی‌آید و همچون درویشانِ مست از بادهٔ الهی، سماع‌کنان دستی می‌زند و سرودخوانان پایی می‌کوبد. هرچند عاقلان که از دور نظاره می‌کنند، گاه تسخر زنان و گاه عیب‌گویان، روی از تو برمی‌گردانند و گاه با عقلهای صیقل خورده‌شان، مستی نابجای تو را بهانه‌ای نیکو برای به دارآویختنت می‌یابند!

سخن از شمس تبریزی است. آنکه گاه او را «حضرت مولانا، سلطان‌الاولیاء و الواصلین، تاج‌المحبوبین، قطب‌العارفین، فخرالموحّدین ... شمس‌الحق و الملّة و الدّین تبریزی، عظّم‌الله جلال قدره» نامیده‌اند[1] و گاه او را عاشقانه، حضرت خضر(س) دانسته‌اند:

غرضم از کلیم، مولاناست — آنکه او بی‌نظیر و بی‌همتاست
خضرش بود شمس تبریزی — آنکه با او اگر درآویزی
هیچ‌کس را به یک جوی نخری — پرده‌های ظلام را بدری[2]

---

۱ . فریدون‌بن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی، چاپ دوم، انتشارات اقبال، ۱۳۲۵، ص ۱۲۲.

۲ . سلطان ولد، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶، ص ۳۳.

و زمانی او را «واقف به اسرار رسول»[1] و «کامل تبریزی»[2]، «صاحب حال و قال»[3]، «قطب همهٔ معشوقان جناب احدی»[4] و «پادشاه کامل و مکمل»[5] نامیده‌اند. عدّه‌ای از دیار هندوستانش پنداشته‌اند[6] و عدّه‌ای از دیار آذربایجانش دانسته‌اند[7] و برخی خراسانی‌اش خوانده‌اند.[8]

گروهی از او به عنوان داعی اسماعیلی یاد کرده[9] و گروهی از جمله اقطاب طریقت ابدالیه و قلندریه‌اش دانسته‌اند.[10] گاه، نامش در میان بزرگان یارسان و اهل حق می‌درخشد[11] و گاه، از او به عنوان پیر و راهنمای باطنی آیین اکنکار یاد می‌کنند![12] باری از زمرهٔ شیعیان امامیه‌اش می‌خوانند[13] و گاهی مهدی موعود شیعیانش می‌پندارند![14]

---

۱ . شمس‌الدین احمد افلاکی‌العارفی، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ج۲، ص ۶۱۴.

۲ . همانجا.

۳ . فریدون بن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، ص ۱۲۳.

۴ . همانجا.

۵ . همانجا.

۶ . شریف حسین قاسمی، «آیا شمس تبریزی هندی بود؟»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال دوم، ۱۳۸۳، ص ۹۸.

۷ . فریدون بن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، ص ۱۲۳.

۸ . بهرام بهیزاد، رساله منحول سپهسالار نسخه گمشده مثنوی، تهران، انتشارات رسا، ۱۳۷۶، ص ۶۹.

۹ . عطاءالله تدین، مولانا و طوفان شمس، تهران، انتشارات تهران، ۱۳۷۲، صص ۵۵۸-۵۸۴.

۱۰ . شیرین بیانی، دمساز دوصدکیش، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴، صص ۶۴-۶۷.

۱۱ . نعمت‌الله جیحون آبادی، شاهنامه حقیقت، تصحیح و تفسیر و مقدمه محمّد مکری، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۱، ص ۲۶۱.

۱۲ . پال توئیچل، دندان ببر، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نشر دنیای کتاب، ۱۳۷۲، ص۱۷۴.

۱۳ . شیرین بیانی، دمساز دوصدکیش، صص ۱۰۵-۱۱۰.

۱۴ . محسن اراکی، «شمس در اشعار مولانا»، مجله کیهان فرهنگی، سال نوزدهم، شماره ۱۹۳، آبان ۸۱، ص ۴۴.

در این میان، «افسانه‌ها شمس را مکتب ندیده‌ای صاحبدل و برخوردار از فرّه ایزدی، قلندری عادی، یا درویشی سیّاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بوده».[۱] گاه، در این افسانه‌ها او را پسر جلال‌الدّین نومسلمان دانسته‌اند که فرقهٔ حشاشین را رها کرد![۲]

امّا در این پژوهش ما را با افسانه‌ها و توهّمات تذکره‌نویسان و داستان‌سرایان کاری نیست. خوشبختانه، «مطالعهٔ مقالات شمس، موجب دورریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحر داشته، امّا اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خرده می‌گرفته است. مقالات شمس آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است».[۳]

در معرفی شمس، می‌توان گفت: «شیخ شمس‌الدّین محمّدبن ملک‌داد تبریزی مردی عالم، فاضل و درس خوانده بود؛ از معارف اسلامی و دقایق عرفان و تصوّف و خصایص احوال و منازل سالکان این راه، بخوبی آگاهی داشت، امّا از مراحل ظاهری گذشته و از این آشیانها پرواز کرده شاهباز خوش شکار آسمان گرای اوج حق و حقیقت شده بود؛ با تجرّد از علایق دنیاوی قلندروار همه جا بی‌نام و نشان سفر می‌کرد و روزگار را به سیر آفاق و انفس می‌گذرانید.

مقالاتش که به صورت کتابی مدون درآمده و به طبع رسیده، نموداری از مقالات عرفانی و اطلاعات علمی و مذهبی اوست».[۴]

بهترین ملاک برای شناخت افکار و عقاید و زندگی شمس تبریزی، همان کتاب مقالات شمس است که مجموعه ای از منقولات پراکنده اوست که به صورت شفاهی در میان مریدان بیان داشته و «در مجموع حدود بیست نسخهٔ خطی از این متن برجا

---

۱ . فرانکلین دین لوئیس، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، نشر نامک، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸.

۲ . دولتشاه سمرقندی، تذکرةالشعرا، به تحقیق و تصحیح محمّدعباسی، تهران، انتشارات بارانی، بی‌تا، ص ۱۴۷.

۳ . فرانکلین دین لوئیس، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۱۸۱.

۴ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، چاپ هفتم، تهران، انتشارات مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۹، ج۲، ص ۳۹.

مانده که همگی آنها، کمابیش، مجموعه‌هایی نامنظم و تصحیح ناشده است و نشان می‌دهد که این کتاب هرگز به صورت رسمی انتشار نیافته است».[۱]

پس از کتاب مقالات شمس، سه منبع دیگر وجود دارد که برای تحقیق در احوال شمس تبریزی مناسب می‌نماید؛ نخست، ابتدانامه از سلطان‌ولد فرزند مولوی، دوم؛ رساله سپهسالار و سوم؛ مناقب‌العارفین افلاکی.

ابتدانامه یا ولدنامهٔ سلطان ولد، فرزند مولوی از جمله منابع دست اوّل برای تحقیق در احوال شمس و مولاناست، زیرا «نزدیک‌ترین و مطلع‌ترین»[۲] شخص نسبت به آنها و اتفاقات پیش آمده میان ایشان است. «هر پژوهشگری که خواهان تحقیق در احوال مولانا باشد باید کار خود را با این گزارش آغاز کند. همچنان که نماز بی الحمد نمی‌شود، هیچ کار جدّی دربارهٔ مولانا بدون دقت و تأمّل در زیر و بم گزارش سلطان ولد میسّر نیست».[۳]

سلطان ولد، شمس تبریزی را با عنوان «مولانا شمس‌الدّین تبریزی عَظَّمَ‌اللهُ ذِکرَهُ»[۴] یاد کرده و او را دارای مقام عالی ولایت می‌داند؛ امّا تأکید می‌کند که شمس از جمله اولیای مستور الهی است که مقامی بس شامخ و والا دارند و برای هر کسی آشکار نمی‌شوند. او شمس را ورای عالم عشق و باطنِ باطن و سرِّ اسرار و صاحب جایگاهی می‌داند که سایر اولیای الهی حتّی آن را به خوابِ هم نمی‌بینند:

ناگهان شمس دین رسید به وی	**گفت إنّی ز تاب نورش فَی**
از ورای جهانِ عشق آواز	**برسانید بی‌دف و بی‌ساز**
شرح کردش ز حالت معشوق	**تا که سیرش گذشت از عیّوق**
گفت: اگرچه به باطنی تو گرو	**باطنِ باطنم من این بشنو**
سرِّ اسرار و نور انوارم	**نرسد اولیا به اسرارم**[۵]

۱ . فرانکلین دین لوئیس، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۱۷۹.

۲ . محمّدعلی موحد، قصّه قصّه‌ها (کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا)، تهران، انتشارات کارنامه، ۱۳۸۶، ص ۱۳.

۳ . همان، ص ۱۴.

۴ . سلطان ولد، ولدنامه، ص ۱۶۷ و ص ۲۴۰.

۵ . همان، ص ۱۶۷.

سلطان ولد، شمس را از چنین اولیای والامقامی دانسته و براین باور است که شمس، مولوی را نیز به سوی همین مرتبهٔ روحانی والا دعوت کرده و سوق داده است:

شمس تبریز بود از آن شاهان — دعوتش کرد لاجرم سوی آن
رهبرش گشت شمس تبریزی — آنکه بودش نهاد خونریزی
دعوتش کرد در جهان عجب — که ندید آن به خواب، ترک و عرب[1]

با این حال، تأکید می‌کند که وجود عظیم شمس از دیدهٔ نامحرمان پنهان مانده و بجز مولوی، کسی به شناخت گوهر وجودی او پی نبرده است:

اهلِ دیدار می ندانندش — زانکه نشنیده‌اند مانندش
چونْ ندارند از آن جمال خبر — جای دیگر همی کنند نظر[2]
اولیای میانه مشهورند — اولیای یگانه مستورند
غیرت حق شده‌است حارسشان — زان، بمانند از نظر پنهان[3]
شمس تبریز بود از آن شاهان — که ز غیرت خداش کرد نهان
زان سبب خویش را به مولانا — بنمود او که بود جنس او را[4]
این چنین بخت غیر مولانا — هیچ کس در نیافت ای دانا[5]

سلطان ولد، شمس را «شه شهان جهان»، «فزون‌تر از جانِ جان»، «برتر از عرش» و بالاتر از اینها، فانی در حق و یگانه با او می‌داند:

گر تو او را شه شهان خوانی — یا فزونتر ز جانِ جان دانی
یا خود از عرش برترش گویی — یا که در نور وحدتش جویی
این بود او بلکه صد چندین — زآنکه او را نبود هیچ قرین[6]

سلطان ولد در جای دیگر، شمس را برتر از حضرت خضر(س) می‌داند و بر این باور است که اگر حضرت موسی(ع) شمس را می‌دید، هرگز در پی خضر نمی‌رفت؛

---

۱ . سلطان ولد، ولدنامه، ص ۱۶۷.
۲ . همانجا.
۳ . همان، ص ۲۲۵.
۴ . همان، ص ۲۴۲.
۵ . همان، ص ۲۴۵.
۶ . همان، ص ۲۴۶.

بلکه با تمام وجود در او می‌آویخت و بالاتر از این، حتّی اگر خود خضر هم شمس را می‌دید از عشق او واله و سرگردان می‌شد:

گر رسیدی به خضرِ ما، موسی — پر بینداختی چو طاووسی
در پی خضر، کی دویدی او — خضر ما را اگر بدیدی او
بلکه بر خضر اگر شدی پیدا — خضر گشتی ز عشقِ او شیدا
خضر ما کیست؟ شمس چرخ هِمم — آن که بُد واصل و گزین زِ قِدم
بی حجابیش خضر اگر دیدی — پی او همچو سایه گردیدی
صحبتش را به عشق بگزیدی — غیر او را به هیچ نخریدی[۱]

دومین کتاب معتبری که می‌توان نام کامل شمس تبریزی و اندکی از زندگینامهٔ او را در آن یافت رسالهٔ فریدون سپهسالار است که «چهل سال در حلقه مریدان صادق درگاه مولانا و سلطان ولد بوده»[۲] است. از دیدگاه سپهسالار نیز «شمس‌الدین التبریزی عظم‌الله جلال قدره، سلطان اولیاء و الواصلین، تاج المحبوبین، قطب‌العارفین و فخرالموحدین»[۳] بوده است.

سپهسالار نیز شمس را از زمرهٔ اولیای مستور الهی معرفی می‌کند که تا زمان حضرت مولوی، کسی از احوال او اطلاعی نداشته است. او نیز شمس را متخلّق به اخلاق پیامبران و صاحب کرامات معرفی می‌کند: «در تکلّم و تقرّب، مشرب موسی (علیه‌السلام) داشت و در تجرّد و عزلت، سیرت عیسی(علیه‌السلام). پیوسته در مشاهده سلوک می‌فرمود و در مجاهده روزگار می‌گذرانید. تا زمان حضرت خداوندگار، هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و الحاله هذه هیچ کس را بر حقایق و اسرار او وقوف نخواهد بود».[۴]

سپهسالار تصریح می‌کند که شمس در جامهٔ بازرگانان و تجّار مسافرت می‌کرده و در هنگام مسافرت در کاروانسراها اقامت می‌گزیده و از پیوستن به اهل طریقت و رفتن

---

۱ . سلطان ولد، ولدنامه، ص ۲۶۰.

۲ . محمّد علی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵ ، ص ۱۹.

۳ . فریدون بن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، ص ۱۲۲.

۴ . همانجا.

به خانقاه‌ها اجتناب می‌ورزیده و رفتار ظاهری او در میان مردم و کاروانسراها طوری بوده که می‌پنداشته‌اند که او بازرگان است، امّا در حقیقت، او گاه گاه با بافتن بند شلوار، درآمد مختصری حاصل می‌کرده و از آن راه، ارتزاق می‌نموده است: «پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت، خود را پنهان داشتی، به طریقه و لباس تجار بود. هر شهری که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر درنهادی و در اندرون به غیر حصیر نبودی، گاه گاه شلواربند بافتی و معیشت از آنجا فرمودی».[۱] سپهسالار در ادامه تصریح می‌کند که شمس اهل تبریز است: «مسکن ایشان به تبریز بود».[۲]

در حقیقت، آنچه سپهسالار دربارۀ شمس، کرامات، مقام باطنی، شیوه زندگی و وطن او گفته است چیزی فراتر از گفته‌های سلطان ولد نیست. البتّه، قابل ذکر است که تمام این خصوصیات را خود شمس بیان کرده است و شواهد آن در کتاب «مقالات» فراوانند که به آنها نیز خواهیم پرداخت.

سومین مأخذ موثّق دربارۀ شمس تبریزی، کتاب مناقب‌العارفین اثر شمس‌الدّین احمد افلاکی (متوفی به سال ۷۵۵ هـ .ق) است. افلاکی از ارادتمندان مولاناست که حدود «هشتاد و هفت سال پس از وفات مولانا رخت از جهان بربسته است. او کتاب خود را در سال ۷۵۲ به پایان رسانیده است».[۳]

افلاکی نام کامل شمس را این گونه ضبط کرده است: «مولانا شمس‌الحق و الدّین محمّدبن علی بن ملک داد التبریزی قدس‌الله سرّه العزیز».[۴]

افلاکی نیز وطن شمس را تبریز دانسته و او را از زمرۀ بزرگان و مشایخ صاحب نام آن خطه می‌داند: «همچنان از پیران قدیم منقول است که حضرت مولانا شمس‌الدین را پیران طریقت و عارفان حقیقت، «کامل تبریزی» خواندندی و جماعت مسافران صاحب‌دل او را «پرنده» گفتندی، جهت طی زمینی که داشته است».[۵]

---

۱ . فریدون بن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، ص ۱۲۳.

۲ . همانجا.

۳ . محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، ص ۲۰.

۴ . شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، ج۲، ص ۶۱۴.

۵ . همان، ج۲، ص ۶۱۵.

افلاکی از ابوبکر سلّه‌باف تبریزی به عنوان نخستین پیر و مرشد شمس نام برده و ادامه می‌دهد که مراتب روحانی شمس بسیار بیشتر از مراد و مرشد خود بود، به همین دلیل به دنبال شیخ اکملی راهی سفر شد و در این مسیر با مشایخ و بزرگان مختلف ملاقات کرد، امّا هیچ‌یک از این اقطاب و اوتاد در حدّ بزرگی وجود او نبودند؛ از این رو، بجای اینکه شمس مرید ایشان شود، آنها به مریدی و بندگی شمس درآمدند. امّا شمس علاقه‌ای به مرید گرفتن و معروف شدن نداشت، به همین دلیل مریدی ایشان را نمی‌پذیرفت: «گویند در اوّل حال، مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلّه‌باف شده بود، رحمهٔ الله علیه؛ در آخر، چون سیر و سلوک و کمالات و حالات او از حدّ ادراک مردم درّاک درگذشت، در طلب اکملی که افضل مکملان بود، سفری شد و به خدمت چندین ابدال و اوتاد و اقطاب و افراد و اهل فتور و ستور و اکابر معنی و صورت رسیده، نظیر عظمت خود نیافت و مشایخ عالم را بنده و مرید خود ساخته سیاحتی می‌کرد و مطلوب و محبوب خود را همی جست».[1]

افلاکی نیز همانند سلطان ولد و سپهسالار، این موضوع را بیان می‌دارد که شمس به صورت ناشناس و پنهانی مسافرت می‌کرد و کسی از واقعیّت وجودی و عظمت ذاتی او باخبر نبود: «وجود مبارک خود را در نمدی پنهان کرده از نظر بینایان عالم در جلباب غیبی و نقاب غیرت الهی متواری گشته بود؛ چنانکه حضرت مولانا در شأن بی‌نشان ایشان فرموده است و گفته:

ای کـــه در خوابـــت ندیـــده آدم و ذرّیّـــتش   از که پرسم وصف حسنت؟از همه پرسـیده گیـر

و پیوسته نمدی سیاه پوشیدی و هرجا که رفتی، در خانی فرود آمدی ...».[2]

همانطور که مشاهده می‌شود، در سه کتاب ولدنامه، رسالهٔ سپهسالار و مناقب‌العارفین، وصفی تقریباً یکسان و مشابه از شمس تبریزی به عمل آمده است. آنچه مسلّم است، هر سه منبع شمس را عارفی واصل و شیخی کامل و نوری الهی و قطبی بی‌نظیر می‌دانند که از خطّه تبریز سر برآورده و همواره پوشیده و مستور از اغیار تحت

---

۱ . شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، ج۲، ص ۶۱۵.

۲ . همان، ج۲، ص ۶۱۶.

«قبّه‌های غیرت الهی» در جامهٔ بازرگانان و تجّار به مسافرت می‌پرداخته و به دنبال مطلوب و مقصود حقیقی خود سیر آفاق و انفس می‌کرده است.

از این تصاویر سه‌گانه، می‌توان به عظمت وجودی شمس از دیدگاه مریدان مولوی پی برد، امّا این سخنان تمجید آمیز، دقایق و زوایای زندگی شخصی شمس را روشن نمی‌سازند. آنچه مکمّل و متمّم این تصاویر است، سخنان خود شمس تبریزی در «مقالات» اوست که می‌تواند تصویری روشن‌تر و واضح‌تر از زندگی، سیر و سلوک و اندیشهٔ او پیش روی محققان قرار دهد.

سخنانی که شمس درباره زندگی خود می‌گوید به صورت پراکنده و از هم گسیخته در «مقالات» جای گرفته اند، امّا با اندکی صرف وقت و حوصله، می‌توان این سخنان پراکنده را به صورتی ساختارمند در کنار هم قرار داد و تصویر نسبتاً روشنی از دورانهای مختلف زندگی او، اعمّ از کودکی، نوجوانی، سیر و سیاحت و برخورد او با مولوی عرضه کرد. اگرچه هدف ما در این پژوهش، تحقیق دربارهٔ اندیشه‌های شمس و بازتاب آنها در مثنوی است، امّا در ادامه، به صورت بسیار مختصر، زندگی شمس را از زبان خود او بازگو می‌نماییم.

تصویر شمس در مقالات او

شمس، در کتاب مقالات که «اعترافنامه‌ای در خور پژوهش است به ابهام و گاهی آشکار، پرده از زندگی خانوادگیش برمی‌دارد و به طور ضمنی خویش را نیز توجیه می‌نماید».[۱] طبق این کتاب، می‌توان سیر زندگی شمس را به چند دوره تقسیم کرد. دوران کودکی، دوران نوجوانی و تحوّل روحی، جستجو برای یافتن حقیقت، سیر و سیاحت و سرانجام ملاقات با مولوی و همنشنی با او، از جمله دوره‌های مهم زندگی شمس هستند که تصویری کلّی از سیر زندگی او را روشن می‌سازند.

آنچه از متن مقالات برمی‌آید، این است که شمس دوران کودکی خوبی را گذرانده؛ زیرا رفتار پدر و مادر با او بسیار محبّت‌آمیز بوده، چنانکه می‌گوید: «خود نازنین آمده‌ام ... برابر من لرزیدی پدرم».[۲] پدر شمس، حتّی در برابر او به حیوانات مزاحم هم تندی نمی‌کند که مبادا خاطر شمس آزرده شود.[۳] امّا این رفاه و نازپروردگی باعث آرامش روحی او نمی‌شود و او همچنان دنبال گمشده‌ای می‌گردد که نمی‌داند چیست. این تفکّرات باعث می‌شود که او گاه، از خوردن و خوابیدن اجتناب کرده، در اندیشهٔ یافتن حقیقتِ وجود خود، ساعتها به تفکّر بپردازد.[۴]

دیری نمی‌پاید که شمس پی می‌برد که وجود او با دیگران، حتّی خانواده و پدر او متفاوت است. از این رو، گاه با لحنی تند در برابر پدر می‌ایستد که: «اگر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا، واگرنه، برو برِ مرغان خانگی»[۵] و پدر در برابر این رفتار

---

۱ . عطاءالله تدین، مولانا و طوفان شمس، ص ۵۵۹.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۶۸.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۷.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۴۲.

۵ . همان، ج۱، ص ۷۷.

شمس با چشمان اشک‌آلود،[۱] زیر لب چنین زمزمه می‌کند که «با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟»[۲]

شمس در دوران کودکی به جای بازی و تفریح با همسالان، به وعظ و مجلس درس علاقه دارد[۳] و وجودش پُر است از عشق یافتن حقیقتی که حتّی خود هم نمی‌داند چیست. همین درد طلب، او را به جستجوی حقیقت می‌کشاند. او در می‌یابد که چاره‌ای جز قدم نهادن در وادی سیر و سلوک ندارد. از این‌رو، به دنبال پیری روشن ضمیر می‌گردد تا در حلقهٔ مریدان و ارادتمندان او درآید و در جادهٔ طریقت، به سرمنزل حقیقت دست یابد. به همین دلیل، به خدمت یکی از مرشدان و مشایخ مشهور تبریز، ابوبکر سلّه‌باف تبریزی می‌رود. آنگونه که خود شمس می‌گوید وجود این پیر تأثیر بسزایی در شکل‌گیری روح او داشته است و شمس بسیار ولایت‌ها از او یافته است: «مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و سلّه‌بافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها از او یافتم».[۴] امّا در وجود شمس چیزی است که شیخ ابوبکر قادر به درک آن نیست: «امّا در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید».[۵]

شمس در می‌یابد که شیخ دیگر نمی‌تواند چیزی به او بیاموزد؛ از این رو، پس از مدّتی شیخ را ترک کرده و در جستجوی حقیقت، راهی مسافرت‌های طولانی می‌شود، هرچند تا آخر عمر هرگز از یاد و نام ابوبکر سلّه‌باف غافل نمی‌شود، چنانکه در چند جای مقالات نام او را یادآور شده است.[۶]

شمس در سیر آفاق روزگار می‌گذراند و هرجا نام صاحبدلی را می‌شنود، با شوق و رغبت در پیشگاهش حاضر می‌شود؛ امّا هیچ‌گاه کسی را که لایق هم‌صحبتی و دوستی باشد نمی‌یابد.[۷] شمس، متوجّه می‌شود که بسیاری از مشایخ طریقت، تنها از

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲ . همان، ج ۱، ص ۷۷.

۳ . همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۴ . شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۰۹.

۵ . همانجا.

۶ . مقالات شمس، ج ۲، صفحات ۸۹، ۱۵۸، ۱۰۳، ۱۲۲.

۷ . همان، ج ۲، ص ۲۰۶.

روی میراث خوارگی پدرانشان بر مسند ارشاد نشسته‌اند و از درون، غرق شهوات و نفسانیات هستند: «همه شهوت شده، همه نفس شده ... همین نفسک و صورتک‌اند لاغیر. معنی کجا؟ ... کو حال؟ ظاهر سنّت جدّ خود نگاه می‌دارند، همین صورت را، چون اهل سماع بوده است او، [این نیز] صاحب سماع»[1] شده است.

شمس، بی‌باکانه در برابر این مدعیان ارشاد می‌ایستد و آنها را متهم می‌کند که به جای هدایت، باعث گمراهی و ضلالت طالبان حقیقت هستند: «اینها به ستم، خود را عارف می‌کنند»،[2] «یکی که چهل روز در خانه باید رفت تا او خیالی بیند، او آدمی باشد؟ یا او را کسی گویند؟ دین محمّد(ص) چه تعلّق دارد بدان؟ این قوم که دعوی معرفت کنند، کدام معرفت؟»[3] به عقیدهٔ شمس، بیشتر این بزرگان و علمای ظاهر اسلام راهزنان دین محمّد(ص) بوده و هستند، موشان پست فطرتی که به جای آباد کردن بنای اسلام، ریشه آن را جویده و تنها ظاهر آن را پروریده‌اند: «اغلب این شیوخ، راهزنان دین محمّد(ص) بودند. همه موشان دین محمّد(ص) [و] خراب‌کنندگان بودند».[4]

دیدار با این شیوخ ظاهر و مدّعی، شمس را از یافتن یاری صادق، پاک و حقیقی ناامید نمی‌سازد؛ بلکه او همواره امیدوار است که به دیدار و دوستیِ یکی از اولیای خاصّ الهی نائل آید. از این رو، پیوسته به درگاه الهی می‌نالد که «مرا با اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن».[5]

شمس در پی یافتن این ولیّ حق، به همه جا سفر می‌کند و با هر عالمی به صحبت می‌نشیند. گاه در شام با فقهای عالی مرتبه‌ای چون «شمس خویی» که از شاگردان فخر رازی بوده، هم‌کلام می‌شود،[6] و گاه در بلاد آسیای صغیر، به مجالست متکلّمان

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۷.

۲ . همان، ج۲، ص ۲۰۶.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۳۱.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۵.

۵ . همان، ج۲، ص ۱۶۱.

۶ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۵۰. (از فقهایی که در مقالات با احترام از او یاد شده، متوفی به سال ۶۳۷ در پنجاه و چهارسالگی در شام).

برجسته‌ای چون «اسدالدّین متکلّم» می‌پردازد،[1] و گاه در سلطانیّه به ملاقات بزرگان طریقت همچون «رکن‌الدّین سجاسی» می‌رود،[2] امّا هیچ یک از این بزرگان به دریافت حقیقت وجودی او نایل نمی آیند و او ایشان را لایق هم‌صحبتی دایمی نمی‌یابد.[3]

شمس، پس از گذر از مراحل مختلف سیر و سلوک و آزمودن عرفای هم روزگار خود، گمشدهٔ خویش، یعنی مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، را می‌یابد و با او درمی‌آمیزد. نخستین دیدار شمس و مولانا در تذکره‌ها به شیوه‌های مختلفی بیان شده و گاه اسطوره وار می‌نماید.[4] بنابراین، نقل و مقایسهٔ آنها با هم در اینجا ضرورتی ندارد. شمس خود در مقالات نخستین گفتگوی خود را با مولوی پس از ورود به قونیه، چنین بیان می‌دارد: «وَ اوّلُ کَلامٍ تَکَلَّمتُ مَعَهُ کانَ هَذَا، اَمَّا اَبَایَزید کَیفَ مَا لَزَم المُتابعَة؟ وَ مَا قَالَ: «سُبحَانَک مَا عَبَدنَاکَ» فَعَرفَ مولانا اِلی التَّمامِ وَ الکَمالِ هَذَاالکَلام ...».[5] می‌گوید؛ «اولین کلامی که با مولانا داشتم این بود که اگر ابایزید از پیامبر اسلام(ص) متابعت می‌کرده است، پس چرا به جای اینکه بگوید: «سُبحانک ما عَبدناک» گفته است: «سبحانی مَااَعظَمَ شَأنی»؟[6] شمس آنگاه ادامه می‌دهد که، مولانا عمق و سرّ این سخن را تمام و کمال می‌دانست و به مخلص و منتهای آن پی برد و چون درونش پاک و طاهر بود از این سخن مست شد و من نیز که از لذّت آن کلام غافل بودم از درک مستی او

---

۱ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۵۶. (از مدرسین کلام و تفسیر بوده و از اهالی شهر سیواس از بلاد آسیای صغیر).

۲ . همان، ص ۶۲. (پیر اوحد الدین کرمانی که در شهر سجاس در حوالی سلطانیه زنجان می‌زیسته و تا سال ۶۰۶ در قید حیات بوده است).

۳ . برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، صص ۸۳ -۱۰۵.

۴ . رجوع کنید به بدیع‌الزمان فروزانفر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات معین،۱۳۸۷، صص ۹۵-۱۱۰ که روایت‌های افلاکی، جامی، محی‌الدین مؤلف جواهر المضیئه، دولتشاه سمرقندی، ابن‌بطوطه و سلطان ولد را به صورت مشروح ذکر کرده است.

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۷.

۶ . پاکا من! چقدر بزرگ است مقام من!

لذّت بردم.[۱]

تاریخ ورود شمس به قونیه را «بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخره سنهٔ ۶۴۲» ذکر کرده‌اند.[۲] پس از این روز و این دیدار بود که شمس، گوهر جان خود را به مولوی می‌نماید و باعث عشق و شیدایی او گشته، روی مولانا را از همه جهانیان برمی‌گرداند و او را با همه جهانیان بیگانه و با خود مأنوس و آشنا می‌کند: «به هر که روی آریم، روی از همه جهان بگرداند ... گوهر داریم در اندرون، هر که روی آن با او کنیم از همه یاران و دوستان بیگانه شود».[۳]

از این به بعد، فصلی جدید در زندگی شمس و مولوی آغاز می‌شود و پیوندی روحانی، عمیق و ابدی میان شمس و مولانا به وجود می‌آید. حاصل این پیوند مبارک به سخن آمدن شمس تبریزی برای مولانا و سایر مریدان است. زیرا به برکت وجود مولانا، شمس لب به سخن گشوده و مجموعه‌ای از عظیم‌ترین مفاهیم عرفانی را بر زبان جاری می‌کند و برای آیندگان گنجی سر به مهر به نام «مقالات» به یادگار می‌گذارد. اگر وجود مولانا نبود، شاید شمس هرگز لب به سخن نمی‌گشود. به گفته شمس، وجود او «خُمی بود از شراب ربّانی، سر به گِل گرفته؛ هیچ‌کس را بر این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خُنب(خم) به سبب مولانا سر باز شد، هر که را از این فایده رسد سبب، مولانا بوده باشد».[۴]

مولانا بکلّی روی در شمس می‌آورد و درس و بحث و مدرسه را رها می‌کند و با تمام وجود در شمس می‌آمیزد. شمس نیز از هیچ چیز در راه مولوی دریغ نمی‌ورزد و اسرار الهی را که پیش از این، از عالمیان پنهان می‌داشت، برای مولانا آشکار می‌کند و پرده‌های ظلام را کنار زده، دیدهٔ باطن او را به جلوهٔ جمال الهی بینا می‌نماید. امّا طولی

---

۱ . حسین مختاری، مشهورتر از خورشید (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)، تهران، نشر ورجاوند، ۱۳۸۵، ص ۶۴.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۶۸.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۲۲.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۷۵.

نکشید که «گرگان آواز آشنا»[۱] که با داعیه دوستی و محبّت، پیرامون مولوی جمع شده بودند، تاب این همه عشق و محبّت و ارادت را نیاورده، با توسّل به تهمت و دروغ سعی کردند تا آنجا که می‌توانند در ضایع کردن رابطهٔ مقدّس ایشان بکوشند: «خواه به دروغ، خواه به راست ... این قوم برعکس می‌کنند، دروغ می‌گویند تا جنگ افکنند».[۲] این «قوم ناهموار»[۳] نمی‌دانند که اگر به برکت وجود مولانا نبود، هرگز به دیدار وجود مبارک شمس نایل نمی‌شدند: «این قوم ما را کجا دیدندی و با ما شان چه بودی اگر به واسطه مولانا نبودی»[۴].

این قوم، آنقدر به آزار شمس و بی‌احترامی به او ادامه می‌دهند که شمس «پس از شانزده ماه اقامت پر تب و تاب»[۵] قونیه را ترک گفته و به دمشق می‌رود. خود شمس بعدها این‌گونه از «این قوم ناهموار» گلایه می‌کند: «قدر درویش ندانستند، بهانه آوردند که اگر او را نمی‌آزردیم، فتنه می‌شد. برای فاسقی تا سیه‌روی نشود، صالحی بی‌گناه را بیرون کردند. لاجرم سپید رو شدم، نیک شدم».[۶]

مولوی از فراق شمس اندوهگین شده، به جستجوی او می‌پردازد و سرانجام در می‌یابد که شمس در دمشق به سر می‌برد. مولانا پسر خود سلطان ولد و تعدادی از یاران را با نامه‌ای سرشار از شور و اشتیاق به سراغ شمس می‌فرستد و عاشقانه و عاجزانه از او تقاضا می‌کند که به قونیه بازگردد. شمس این تقاضا را می‌پذیرد و در حالی که سلطان ولد از دمشق تا قونیه پیاده در رکاب او راه می‌سپرد، خود را به نزد مولانا رسانده[۷]، این فراق پانزده ماهه را پایان می‌دهد.[۸]

---

۱. مقالات شمس، ج۱، ص ۳۱۸.

۲. همان، ج۱، ص ۱۷۸.

۳. همان، ج۲، ص ۲۴.

۴. همانجا.

۵. شیرین بیانی، دمساز دوصد کیش، ص ۱۳۶.

۶. مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۵.

۷. فریدون ابن احمد سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، صص ۱۳۰–۱۳۲. و شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، ج۲، ص ۷۸۶.

۸. شیرین بیانی، دمساز دوصد کیش، ص ۱۳۶.

مولوی پای‌کوبان به استقبال شمس رفته، مستانه می‌سراید:

شمس و قمرم آمـد، سـمع و بصـرم آمـد

آن سـیمبرم آمـد، وآن کـان زرم آمـد

آن کس که همی جستم دی من به چراغ او را

امـروز چـو تنـگ گـل در رهگـذرم آمـد[1]

مولوی ورود دوبارهٔ شمس به قونیه را همچون آزادی مجدد خود از اسارت و زنجیر می‌داند:

دگربـار، دگربـار، زِ زنجیـر بجسـتیم

از این بند و از این دام زبـون گیـر بجسـتیم[2]

پس از این ماجرا نیز حاسدان سیاه دل، شمس را به حال خود رها نمی‌کنند و مدام باعث رنجش او می‌شوند، تا جایی که او را به بهانه این که حجره‌ای از مدرسه جلال‌الدین را به زور غصب کرده، روانه زندان می‌کنند! شمس این ماجرا را این‌گونه بازگو می‌کند: «چون روز شد، آمدم و کسان امین‌الدین (نایب سلطان قونیه) آمده بودند که امیر می‌گوید که آن جماعت خانه و حجره پهلوی آن باید که خالی کنی. او می‌گوید: اینجا مسلمانی است؟ اینجا دین است؟ خانه‌ها و حجره‌ها را به غصب فرو گرفتند و قفل نهاده. آن خانه فراش بوده است تا بود، این فلان (شمس) قفل برنهاده است که از آن من است».[3]

سپس، شمس را به بدترین الفاظ خطاب کرده، به او می‌گویند، تو که فقیه نیستی حق نداری در مدرسه باشی! مگر تو را از شهر بیرون نکردند؟ چرا باز دوباره برگشتی؟ «ای! هی! تو را چه می‌گویند؟ این حجره را چرا قفل کرده‌ای؟ تو اینجا فقیه نیستی. ای، هی! تو را می‌گویم، از شهرت بیرون کردند چرا بازآمدی؟»[4] شمس در مقابل این همه بی‌احترامی و تهمت‌های ناروا و شنیدن حرفهای بی‌معنی از دهان انسان‌نماهای نادان،

۱ . جلال الدین محمّد مولوی، کلیات شمس، ج۲، ص۵۶.

۲ . همان،ج۳، ص ۲۲۳.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۵۱.

۴ . همان، ج۱، ص ۳۵۲.

پس از مدتی سکوت این‌گونه پاسخ می‌دهد که «آن، حجرهٔ مولاناست؛ کتابخانهٔ اوست. بروم کلید از مولانا بستانم، بگشایم. می‌گویند: بگیریدش دروغ می‌گوید، کلید با اوست، بستانید».[۱]

این‌گونه است که شمس به جرم غصب اموال مدرسه مولانا روانه زندان شده، انواع بی‌حرمتی‌ها را نسبت به او روا می‌دارند! از این پس، شمس دیگر به مدرسه هم نمی‌رود و می‌گوید: «غرامت ملک شهری، بلکه اقلیمی بدان نیرزد که یکدم از صحبت او در عذاب باشم. خاصّه مدرسه؛ که اگر قدم او[۲] در آنجا باشد، واللهِ‌العظیم، که این ضعیف، ترک آن مدرسه خواهد گفتن».[۳]

حاسدان و مغرضان هر روز زندگی در قونیه را برای شمس سخت‌تر و سخت‌تر می‌کنند تا آنجا که شمس تصمیم می‌گیرد که برای همیشه آنجا را ترک کند امّا آنچه مانع از این هجرت می‌شود فکر آزرده شدن مولاناست: «من لا ابالی‌ام، نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی! خوشی من از نهاد من؛ رنج من هم از نهاد من».[۴] با وجود این، شمس تصمیم می‌گیرد که رخت از قونیه برگیرد و باز عزم سفر کند به همین دلیل «مکرر در گوش سلطان ولد خوانده بود که اینها می‌خواهند مرا از مولانا جدا کنند و من هم تصمیم خود را گرفته‌ام»[۵]:

خواهم این‌بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایم من[۶]

همچنین، سپهسالار از قول شمس روایت می‌کند که این‌گونه مریدان را تهدید می‌کرده که «این نوبت چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد».[۷] و چنین بود که یک روز «پنجشنبه از سال ۶۴۵ که بامداد، مولانا در مدرسه به سراغ پیر رفت،

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۵۲.

۲ . گویا منظور، متولی مدرسه یا همان کسی که به شمس تهمت غصب اموال مدرسه را زده بود.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۳۵.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۵۹.

۵ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۹۸.

۶ . سلطان ولد، ولدنامه (ابتدانامه)، ص ۵۲.

۷ . فریدون‌ابن احمد سپهسالار، رساله در احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمّد، ص ۶۹.

خانه را از ایشان خالی یافت».[1] این آخرین خبر قطعی از شمس تبریزی است.

پس از غیبت مجدّد شمس، سخنان ضد و نقیضی در مورد قتل شمس توسط مریدان مولانا و یا ناپدید شدن او به طرزی خارق‌العاده بر سر زبانها افتاد و توسط تذکره نویسان، حالتی اسطوره‌وار به خود گرفت. امّا آنچه روشن است، این موضوع است که «اختلاف اخبار و روایات در باب عاقبت کار شمس و محل قبر وی هم دلیل است که تذکره نویسان و اصحاب مناقب از این قضیّه خبر درستی نداشته‌اند».[2]

به هر حال، شیوهٔ زندگی و مرگ شمس به هر صورتی که بوده در درجه دوم اهمیت، قرار دارد. آنچه در این تحقیق برای ما ارزشمند است سخنان و نظریّات و آراء شمس تبریزی در کتاب مقالات اوست؛ نظریّاتی که باعث انقلاب و دگرگونی مولوی شده و او را از «سجاده نشینی با وقار» به عاشقی پاکباز بدل ساخته است.

شمس در جای‌جای سخنان خود، از احوال مولوی و جایگاه او صحبت کرده است. در ادامهٔ این پژوهش، نگاهی مختصر می‌اندازیم به چهرهٔ مولوی در مقالات شمس تبریزی و پس از آن، چهرهٔ شمس در مثنوی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم و آنگاه به سراغ مفاهیم مختلف موجود در مقالات شمس رفته، میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی را بررسی می‌کنیم.

---

۱ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۹۸.

۲ . بدیع‌الزمان فروزانفر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، ص ۱۲۳.

تصویر مولوی در مقالات شمس

شمس سالیان زیادی در جستجوی مردی از جنس اولیای پاک‌باز الهی بود که به دور از تشویش و اندوه و ریا در دامنش آویزد و اسرار خویش را در وجودش ریزد. کسی از جنس خود می‌خواست تا او را قبله سازد و دمی از ملالت‌ها بیاساید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم؛ تاچه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم، اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد».[1]

بنابراین، شمس، مولانا را تنها کسی می‌داند که وجود و سخن او را درک می‌کند و این مقامی بس والاست، زیرا شمس در طول مسافرت‌های طولانی خود، هیچ‌کس را نمی‌یابد که لایق صفت ارشاد و شیخی باشد، امّا مولانا را صاحب این مقام می‌داند: «من خود از شهر خود تا بیرون آمده‌ام، شیخی ندیده‌ام. مولانا شیخی را بشاید اگر بکند؛ الا خود نمی‌دهد خرقه».[2]

شمس گاه، مولوی را نظیر انبیاء قرار داده و می‌گوید هرکس طالب دیدار نبی مرسل است به دیدار مولوی بیاید: «روی تو دیدن والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند. مولانا را ببیند بی تکلّف، بر رسته، نه به تکلّف».[3] در مناقب‌العارفین هم نظیر همین سخن از شمس نقل شده است که: «هرکه می‌خواهد که انبیاء را ببیند، مولانا را ببیند، سیرت انبیاء او راست، از آن انبیاء که به ایشان وحی آمد نه خواب و الهام؛ خوی انبیاء صفای اندرون و دربند رضای مردان حق بودن؛ اکنون بهشت رضای

---

۱. مقالات شمس، ج۱، صص ۲۱۹– ۲۲۰.

۲. همان، ج۲، ص ۱۵۸.

۳. همان، ج۲، ص ۱۵۱.

مولاناست، دوزخ غضب مولاناست، برو مولانا را ببین اگر خواهی که معنی العُلماءُ وَرَثَةُ الأنبیاء بدانی و چیزی که شرح آن نمی‌کنم».[۱]

از این‌رو در باور شمس، رسیدن به مولوی باعث سرور و شادی است: «خنک آنکه مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم. خنک من!».[۲] وجود مولانا باعث می‌شود که جان شمس از فساد و نابود شدن رهایی یافته و تبدیل به خوشی و تازگی و خرّمی شود: «خوب گویم و خوش گویم، از اندرون، روشن و منورّم. آبی بودم، بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم تا وجود مولانا بر من زد، روان شد؛ اکنون می‌رود خوش و تازه و خرّم».[۳]

شمس در جای دیگر، با تواضع و فروتنی زایدالوصفی، بیان می‌دارد که از شناخت حقیقی مولانا قاصر است و هر روز چیز تازه‌ای از وجود مولانا برای او منکشف می‌شود: «والله که من در شناخت مولانا قاصرم. در این سخن، هیچ نفاق و تکلّف نیست و تأویل که من در شناخت او قاصرم. مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است. مولانا را بهترک از این دریابید تا بعد از این خیره نباشید ... همین صورت خوب و همین سخن خوب می‌گوید، بدین راضی مشوید که ورای این، چیزی هست، آن را طلبید از او».[۴]

شمس گاه سخن را از این هم فراتر برده، بیان می‌دارد که اولیاء و انبیای الهی آرزوی دیدار و هم‌صحبتی با مولانا را دارند: «او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. امّا آنکه نفاق است همه جانهای اولیاء و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی و آنکه راستی است و بی‌نفاق است، روان انبیاء در آرزوی آن است: کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی، و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما باری ضایع مکنید. و بدین‌نظر منگرید، بدان نظر بنگرید که روان انبیاء

---

۱ . شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۹۵.

۲ . مقالات شمس، ج ۲، ص ۱۵۱.

۳ . همان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۴ . همان،ج ۱، ص ۱۰۴.

می‌نگرد: به دریغ و حسرت».[۱]

امّا سخنان شمس دربارهٔ مولوی به همین‌جا ختم نمی‌شود. زیرا «قضاوتهای شمس درباره مولانا ساده و خالی از ابهام نیست؛ نشیب و فرازهایی دارد. درشتیها و جفاگوییها و عتابها از یکسو و مهربانی‌ها و لطفها و تعظیم‌ها از سوی دیگر».[۲] باید دانست که شمس «مولانا را که دلش اسیر سرپنجه عشق است، هم ستایش می‌کند و هم نکوهش».[۳]

تصویر دیگر مولانا در مقالات شمس، تصویر یک مرید نیمه خام است که در ظاهر تسلیم و سرسپرده شمس است، امّا شاید هنوز از درون بکلّی در برابر او تسلیم نشده است[۴]؛ گاه مولوی خاموش و ملول‌وار می‌نشیند و چنانکه گویی هنوز اطمینان از عاقبت کار خود ندارد و این حالت البتّه از دیدهٔ ژرف بین پیر پنهان نمی‌ماند[۵]: «چنان نشسته‌ای به عاریت؛ دلم می‌رمد».[۶]

در این تصویر، مولوی همچون مهره‌ای در دستان شمس است که به هر طرف بخواهد او را می‌چرخاند: «مولانا در علم و فضل دریاست ... (لکن) چنانش مسخّر و عاجز کنم که همچنین باشد در دست من، با آن فصاحت، که مهره‌ای همچنین به دست بُلعجب».[۷]

شمس در جای دیگر می‌گوید که مولوی در برابر من همانند کودک دوساله‌ای است که در برابر پدر ایستاده است و یا همچون نومسلمانی است که در برابر عالمی مسلمان به تعلیم و تعلّم مشغول شده است. پس اگرچه مولانا صاحب علوم مختلف است، امّا در برابر شمس هیچ نمی‌داند: «مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه و خواه نحو و منطق و ... چنان می‌پندارد خود را پیش

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۵.

۲ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۶۶.

۳ . جلال ستاری، عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، ص ۲۴.

۴ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۴۵.

۵ . همان، ص ۱۴۶.

۶ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۶۵.

۷ . همان، ج۲، صص ۵۰–۵۱.

من، وقت استماع که شرم است، نمی‌توانم گفتن که بچهٔ دوساله پیش پدر یا همچو نومسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد».[۱] حتّی همسر مولانا هم نسبت به شمس، حسّی کودکانه دارد، همسری که مولانا «از جبرئیلش غیرت آید که در او نگرد، محرم کرده و پیش من همچنین نشسته که پسر پیش پدر نشیند تا پاره ایش نان بدهد».[۲]

شمس گاه در حضور مریدان به تأدیب نفس مولوی می‌پردازد و به او اندرز می‌دهد که باید کبر و غرور را کنار بگذارد و از هر چیزی که پوشاننده راه حقیقت است، دوری کند: «مولانا را می‌بینی، چون آن منی و فرعونی هست، سر فروانداخته است! آن بعضی را بینی سر در هوا کرده؛ اگر جاهلان نبودندی این همه رنج و این علمها در آن نبایستی کردن و جستن! ... این سخن باشد که ما و مولانا این داند که این چنین است و برنجد. اکنون پیری و مریدی راستی است. مثلاً این ذوفنون عالم که در فقه و اصول و فروع متبحّر(است)، اینها هیچ تعلّق ندارد به راه خدا و راه انبیاء، بل پوشاننده است او را. اوّل از اینها همه بیزار می‌باید شد».[۳]

شمس گاه به کمال وجودی خود اشاره کرده، مولوی را بازتابی از نور خویش معرفی می‌کند: «این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد. الّا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد. الّا مگر آفتاب به ماه برسد».[۴]

شمس خود را صاحب مستی و هوشیاری از حق و مولوی را فقط صاحب مستی می‌داند: «مولانا را مستی هست در محبّت، امّا هشیاری در محبّت نیست. امّا مرا مستی هست در محبّت و هشیاری در محبّت هست».[۵] از همین رو، شمس می‌تواند از عالمیان دستگیری کند، امّا مولوی فقط می‌تواند سخن بگوید و راهنمایی کند، امّا قدرت باطنی شمس را، در دستگیری از طالبان، ندارد: «این مولانا بارها گفته است که او از من

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۴.

۲ . همان، ج۲، ص ۶۳.

۳ . همان، ج۲، صص ۱۸۰-۱۸۱.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۱۵.

۵ . همان، ج۱، ص ۷۹.

رحیم‌تر است. او را مستی خوش است. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنخ زده است. نظاره می‌کند. او نه در آب می‌افتد و نه در آتش در پی آن‌کس، الّا نظاره می‌کند. من هم نظاره می‌کنم، الّا دُمش می‌گیرم که تو نیز ای برادر در میفت! بیرون آی با ما، تو نیز نظاره می‌کن!»[۱]

با این همه، همین مولانا تنها کسی است که توان و ظرفیّت دوستی و محبّت شمس را داراست: «بسیار بزرگان را در اندرون دوست دارم و مهری هست؛ الا ظاهر نکنم که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد که حق آن صحبت ندانستند و نشناختند برخود گیرم که آن مهر نیز که بود سرد نشود. با مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد».[۲]

در انتهای مطالعه و بررسی سخنان شمس دربارهٔ مولوی، متوجه وجود تصویرهای متناقض‌نمایی از چهره مولوی در کلام شمس می‌شویم. شمس در یک‌جا با تمام وجود، مولوی را می‌ستاید و در جای دیگر او را سرزنش می‌کند و در جایگاهی دیگر او را بازتابی از نور وجودی خود معرفی می‌کند. گاه او را در جایگاهی معرفی می‌کند که انبیاء و اولیاء آرزوی دیدار او را دارند و خود را از شناختن مقام باطنی او قاصر می‌داند و گاه او را در برابر خود، همچون کودک دوساله‌ای تصوّر می‌کند که مقابل پدر نشسته و منتظر لطف و احسان پدر است و در جایی مولانا را همچون ماهی تابان معرفی می‌کند که درخشش آن از نور وجود شمس است.

در مقالات «شمس سه تصویر مختلف از مولانا هست که نمایانگر مراحل سه‌گانهٔ تحوّل روحی او در اتصال با شمس است: مولانایی که خامی‌ها دارد و هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تبحّر و تسلّط خویش در علوم متداول می‌نازد، و مولانای دیگر که سرتاسر وجودش در شمس غرق گشته و از خود به دیگری نمی‌پردازد. تصویری دیگر از مولانایی سوم نیز هست که آن را تنها از روزنه چشم پیر تبریز می‌توان تماشا کرد و آن تصویر مولانای کامل مکمّلی است که هنوز فعلیّت پیدا نکرده و در مرحلهٔ انکشاف و ظهور می‌باشد».[۳]

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۷۶.

۲ . همان، ج۱، ص ۱۲۱.

۳ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۴۵.

پس، می‌توان گفت سخنان شمس دارای تناقض نیستند؛ بلکه مربوط به سه دورهٔ مختلف تکامل روحی مولانا هستند: «مولانای نیمه خام»[۱]، «مولانایی که بتدریج از خوانده‌ها و دانسته‌های خود فاصله می‌گیرد و پخته می‌شود»[۲] و «مولانای رسیده و کمال یافته»[۳] که خود دارای دو ظهور مختلف است: «ظهوری در نقش واسطه و انتقال دهندهٔ فیض شمس به دیگران، و ظهوری در مقام نفس شمس و اتحاد با او».[۴]

همانگونه که شمس در جای‌جای سخنان خود، به ترسیم شخصیّت مولوی پرداخته، مولوی نیز در تمام آثار خود به معرفی ابعاد مختلف شخصیّت شمس اقدام نموده و تصاویر بی‌نظیری از او عرضه کرده است. از آنجایی که هدف از این تحقیق بررسی بازتاب عقاید و آرای شمس در مثنوی معنوی است، قبل از ورود به بحث، به صورت مختصر، به انعکاس تصویر وجودی شمس در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

---

۱ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۴۵.

۲ . همان، ص ۱۴۶.

۳ . همان، ص ۱۴۹.

۴ . همانجا.

تصویر شمس در مثنوی مولوی

اگر بخواهیم تصویر شمس را در تمام آثار مولوی مورد بررسی قرار دهیم «یک زبان می‌خواهیم به پهنای فلک»، زیرا مولانا «از همان ابتدای وصول به شمس تا پایان عمر همچنان از او سخن گفته است. زمانی زیر تأثیر جادوی حضور او، و زمانی دیگر در تب و تاب فراقهای کوتاه و نابهنگام او، و آخر سر در سوز و گداز هجران دایمی و اجل محتوم او. گاهی چو سایه در پی او بود و گاهی در غیبت وی چون برّه‌ای گمشده، مضطرب و سراسیمه بود، تا آنگاه که او را در خود یافت و آرام پذیرفت».[۱] بنابراین از فیه مافیه و غزلیات شمس[۲]، می‌گذریم و به سراغ مثنوی معنوی رفته و شمّه‌ای از تصویر شمس را در آن بیان می‌داریم.

هرجا که مولوی در مثنوی از خصوصیات انسان کامل، ولی و یا پیر صحبت می‌کند[۳]، در حقیقت در تلاش است که تصویری از شمس عرضه کند. آنجا که نور حق را در جامهٔ بشری دیده و با صراحتّی تمام پیرپرستی را مترادف خداپرستی می‌داند[۴] و تصویری ورای عقول عوام‌النّاس از شخصیّت اولیاء و مردان حق عرضه می‌کند، در حقیقت از شمس سخن می‌گوید. امّا شیوهٔ او در مثنوی به گونه‌ای است که سرّ یار را از زبان دیگران بیان کرده و سعی می‌کند برخلاف غزلیاتش، به طور مستقیم نامی از شمس تبریزی به میان نیاورد. با وجود این، اندیشهٔ شمس و یاد او رهایش نمی‌کند و در چند

---

۱ . محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، ص ۱۵۴.

۲ . استاد بزرگوار، محمّد علی موحد، در کتاب شمس تبریزی تا حدودی تصویر شمس در فیه مافیه و غزلیات شمس را رقم زده است، ولی از تصویر شمس در مثنوی سخنی نگفته است(ر.ک: همان، صص ۱۵۴–۱۷۰).

۳ . در فصول بعدی به تفصیل دربارهٔ نظر شمس و مولوی در باب ولایت، پیر و انسان کامل صحبت خواهیم کرد.

۴ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۲، ص ۹۱۴.

جای مثنوی به صورت مستقیم از او نام برده، به توصیف شخصیّت عظیم او پرداخته است.

مولوی، شخصیّت شمس را آنقدر عظیم می‌پندارد که معتقد است او ورای اثیر[1] بوده و در عالم ظاهر و حتّی در ذهن نمی‌توان نظیر و همتایی برای او تصوّر کرد:

شمس جان کو خارج آمد از اثیر　　　نبودش در ذهن و در خارج نظیر[2]

این بدان دلیل است که ذات شمس در حق تعالی که بی‌نهایت است فانی گردیده، و همچون حق بی‌نهایت شده است. بنابراین ذات او همچون ذات خداوند دارای انتها و طول و عرض و ارتفاع نیست، به همین دلیل نمی‌توان در عالم مادّه نظیر او را تصوّر کرد، زیرا در عالم مادّه نمی‌گنجد:

در تصوّر، ذات او را گُنج کو　　　تا درآید در تصوّر مثل او[3]

از همین روست که وقتی سخن از شمس تبریزی به میان می‌آید، خورشید ظاهر با آن همه عظمت، تاب نور وجودی او را نداشته و در حضور شمس سردرکشیده و پنهان می‌شود:

چون حدیث روی شمس‌الدّین رسید　　　شمس چارم آسمان سر در کشید[4]

وقتی مولوی سخن را به اینجا می‌کشاند و تصویری فوق وهم بشری از شمس عرضه می‌کند، اطرافیان از او تقاضا می‌کنند که شمّه‌ای از وجود شمس و اندکی از اسرار بزرگی او را برای ایشان بیان نماید:

واجب آید چونکه آمد نام او　　　شرح رمزی گفتن از انعام او
این نَفَس جان دامنم برتافته است　　　بوی پیراهان یوسف یافته است
از برای حق صحبت سالها　　　بازگو حالی از آن خوش حالها[5]

---

۱ . «کرهٔ آتش که به عقیده قدما زیر فلک قمر و بالای کرهٔ هوا قرار دارد، فلک». بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ج۱، ص ۹۱.

۲ . مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی، مثنوی، به تصحیح رینولد. ا . نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۱۰.

۳ . همانجا.

۴ . همانجا.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۱۰.

در تصوّر مولوی حتّی بردن نام شمس و یاد او باعث می شود که زمین و آسمان‌ها غرق شادی شده و عقل و روح و بصیرت مخلوقات به نحوی شگرف افزایش بیابد:

تا زمین و آسمان خندان شود عقل و روح و دیده صد چندان شود[1]

امّا همانگونه که گفتیم مولوی در مثنوی از یادکرد صریح شمس ابا داشته و سعی می‌کند تا جایی که ممکن است، پوشیده دربارهٔ شمس سخن بگوید، بنابراین تلاش می‌کند با توسّل به حالت بیخودی و سُکر از ثنای شمس تن بزند و این کار را به وقت دیگری موکول نماید:

لا تُکَلِّفنی فَإنّی فِی الفَنَا کَلَّت اَفْهَامِی فَلا اُحصِی ثَنَا

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر[2]

امّا مخاطب مولوی این توجیه را نمی‌پذیرد و با توسّل به سخن صوفیان سعی دارد که عقیدهٔ مولوی را تغییر دهد تا باز از شمس برایشان سخن بگوید و وجود تشنهٔ ایشان را سیراب کند:

قالَ أُطعِمنِی فَإنّی جایِعٌ وَ اُعْتَجِلْ فَالوقْتُ سَیْفٌ قَاطعٌ

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی[3]

امّا مولوی همچنان، بر عقیده خود استوار مانده و ترجیح می‌دهد در پرده و لفافه دربارهٔ شمس سخن بگوید و حکایت عشق و دلدادگی و عظمت وجود او را در ضمن داستان و حکایتِ دیگران بیان نماید:

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران[4]

و این تأکید مولوی بدان دلیل است که به نظر او، مخاطبان قدرت و ظرفیّت شنیدن اوصاف بزرگی و عظمت شمس را ندارند و اگر او اندکی از عظمت شمس را بیان کند

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۰.

۲ . همانجا.

۳ . همانجا.

۴ . همانجا.

وجود شنودگان طاقت شنیدن و فهم آن را نداشته و لاجرم نیست و نابود خواهند شد:

گفتم ار عریان شود او در عیان — نی تو مانی، نی کنارت، نی میان!
آرزو می خواه، لیک اندازه خواه — بر نتابد کوه را یک برگ کاه
آفتابی کز وی این عالم فروخت — اندکی گر پیش آید جمله سوخت[۱]

بنابراین، به اطرافیان اندرز می‌دهد که بیش از این در جستجوی اسرار شمس نباشند، زیرا درک حقیقت او ورای افهام عامه است و اگر آن اسرار افشا شود، جنگ و خونریزی برپا خواهد شد:

فتنه و آشوب و خونریزی مجو — بیش از این از شمس تبریزی مگو[۲]

مولوی در جای دیگر، شمس را «نور مطلق» و از «انوار حق» می‌نامد:

شمس تبریزی که نور مطلق است — آفتاب است و ز انوار حق است[۳]

و بر این اساس معتقد است که ذات شمس تبریزی همچون آفتابی است مشعشع و تابان که هرگز غروب نمی‌کند و نور و تلألؤ مولوی نیز از برکت نور وجودی شمس است:

مشرق خورشید برج قیرگون — آفتاب ما زمشرق‌ها برون
مشرق او نسبت ذرات او — نی بر آمد، نی فرو شد ذات او
ما که وا پس ماند ذرات ویم — در دو عالم آفتاب بی فیم[۴]

مولوی، شمس را دارای فرّه‌ای متعالی می‌داند که لحظه‌ای او را رها نکرده و همواره در روح و روانش جای دارد و همین موضوع باعث شده مولوی علی‌رغم تصمیم درونی خود نتواند از آوردن نام شمس خودداری کند:

باز گرد شمس می‌گردم عجب — هم زفرّ شمس باشد این سبب[۵]

مولوی، شمس را واقف بر سببها دانسته و بر این باور است که شمس می‌تواند از

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱.

۲ . همانجا.

۳ . این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون موجود نیست.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۰۷.

۵ . همانجا.

اسباب ظاهری گذشته و با قدرت باطنی خود در امور عالم دخل و تصرف کند:

شمس باشد بر سببها مطّلع — هم از او حبل سببها منقطع[۱]

مولوی خود را همچون ماهی و شمس را چون آب می‌داند، بنابراین بدون وجود شمس، زندگی مولوی امکان پذیر نیست. از این رو مولوی متذکّر می‌شود که اگر چه من به ظاهر، نام شمس را در مثنوی بیان نمی‌کنم، امّا شما بدانید که لحظه‌ای و آنی از یاد او غافل نشده و از او روی نگردانده‌ام:

صد هزاران بار ببریدم امید — از که؟ از شمس! این شما باور کنید؟
تو مرا باور مکن کز آفتاب — صبر دارم من و یا ماهی زآب
ور شوم نومید، نومیدی من — عین صنع آفتاب است ای حسن...
ما ز عشق شمسِ دین بی ناخنیم — ورنه ما این کور را بینا کنیم[۲]

مولوی در ضمن حکایتی از مثنوی، به یاد شمس و شهر و دیار او تبریز افتاده و عاشقانه شهرِ یار و مردان الهی آن سرزمین را ستوده است. گویی محبّت به شمس، عشق به تبریز را نیز برای مولوی به ارمغان آورده و شهر تبریز را به دارالسّلام او بدل کرده است:

آن غریب ممتحن از بیم دام — در ره آمد سوی آن دارالسلام
شد سوی تبریز و کوی گلستان — خفته امیدش فراز گلستان
زد ز دارالملک تبریز سَنی — بر امیدش روشنی بر روشنی
جانش خندان شد از آن روضهٔ رجال — از نسیم یوسف و مصر وصال[۳]

مولوی شهر تبریز، زادگاه شمس، را شعشعه‌ای از عرش و فرّه‌ای از بهشت می‌داند، چرا که پرورش دهندهٔ معشوق و مراد اوست:

ساربانا بار بگشا ز اشتران — شهر تبریز است و کوی گلستان
فرّ فردوسی است این پالیز را — شعشعهٔ عرشی است این تبریز را
هر زمانی فوج روح انگیز جان — از فراز عرش بر تبریزیان[۴]

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۳۰۷..

۲ . همانجا.

۳ . همان، ج۳، ص ۴۴۹.

۴ . همان، ج۳، ص ۴۵۰.

بنابر آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که تصویر شمس تبریزی در مثنوی معنوی، تصویری متعالی است؛ امّا باید این نکته را نیز در نظر داشت که مولوی سعی کرده در پرده و لفافه از شمس سخن بگوید و از وصف آشکار او اجتناب کرده است. با وجود این، باز هم نشانه‌های عشق و محبّت زایدالوصف مولوی نسبت به شمس، به صورت کامل پنهان نمانده و در چند جای مثنوی، به صورت آشکارا، از شمس تبریزی و مقام قدسی او سخن به میان آمده است.

مقالات شمس تبریزی

مقالات شمس عبارت است از «مجموع آن چه شمس در مجالس بیان کرده و سؤال و جوابهایی که میانهٔ او و مولانا با مریدان و منکران رد و بدل شده و از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدّین خود تألیف ننموده، بلکه همان یادداشت‌های روزانهٔ مریدان است که با کمال بی‌ترتیبی فراهم نموده‌اند. قابل انکار نیست که مرموزترین فصول تاریخ زندگانی مولانا همان داستان پیوستگی و ارتباط او با شمس تبریزی است که به سبب نبودن اطلاع و آگاهی از چگونگی آن غالب متقدّمین و متأخّرین آن حکایت را به طور افسانه و دور از مرحله واقع نوشته بودند. اینک کتاب مقالات پرده از روی بسیاری از رموز و اسرار برمی‌دارد و علّت ارتباط و فریفتگی مولانا را به شمس تا حدّی واضح می‌سازد و برخلاف آن چه مشهور است او را دانایی بصیر و شیفته حقیقت و شایسته مرشدی و راهنمایی معرفی می‌کند و این خود به تنهایی سبب اهمیّت این کتاب تواند بود».[1]

علاوه بر این، کتاب مقالات اطلاعات بسیار مفیدی درباره زندگی شمس تبریزی و آراء و عقاید او دربردارد که می‌تواند سند معتبری باشد برای تحقیق در تأثیر حضور شمس بر زندگی و عقاید مولوی. «چه، مابین مقالات و مثنوی ارتباط قوی موجود است»[2] که تا به امروز از دیدگاه محققان و پژوهشگران پنهان مانده و هیچ کار شایان ذکری در این زمینه صورت نگرفته است.

متأسفانه کتاب مقالات شمس در طول تاریخ مورد بی‌مهری و کم لطفی محقّقان و نویسندگان قرار گرفته، به طوری که «در میان مجموعه‌هایی که از مواعظ و گفتار

---

۱ . بدیع‌الزمان فروزانفر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، ص ۱۳۹.

۲ . همان، ص ۱۴۰.

سرسلسگان طریقت مولوی به دست داریم تنها مقالات شمس است که از سواد به بیاض نینجامیده و به صورت تعدادی یادداشت از هم گسیخته و نامنظم باقی مانده است. لیکن این سخنان، با همه آشفتگی‌ها و ناتمامی‌ها، چون الماس در میان مقالات دیگر می‌درخشد».[۱]

مقالات شمس تبریزی «مانند معارف بهاءولد و برهان‌الدّین هرگز در میان همگان پخش نشد؛ علّتش تا اندازه‌ای آن است که این یادداشت‌ها را هرگز نزد شمس دوباره نخوانده‌اند و برای انتشار به تأئید او نرسیده است».[۲] همین موضوع باعث شده است که متن مقالات متنی پیچیده و دشوار به نظر برسد و فهم مطالب آن مستلزم صرف وقت فراوان و دقّت بسیار زیاد باشد، زیرا «متأسفانه در بسیاری موارد، حالات عبارات و جملات و قصد گوینده از کنایات به چیزها و یا اشخاص، به علت آگاهی نزدیکان و حضّار از اشارات؛ مقاصد مختلف و مصطلحات و مقرّرات بین احباب و یاران از اختصارات و اختصاصات و رمز و ایما فی ما بین دوستان، که در سخنان شمس آمده، توسط بعضی حاضرین در جلسه، بدون رعایت نکات لازم در انتقال این سخنان به سایرین و آیندگان، یادداشت شده، لذا استفاده صحیح از آنها بعضی مشکل و برخی غیرممکن است».[۳] هرچند ما در این پژوهش تا حدود بسیار زیادی این کار دشوار و به ظاهر غیرممکن را، ممکن ساخته‌ایم.

با همه این اوصاف، مقالات شمس تبریزی کتابی است «سراسر وجد و حال و شور و نشاط. جملات آن با همه شکستگی و درهم‌ریختگی، از صفا و جاذبهٔ خیره‌کننده‌ای سرشار است. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی نغز و شیرین و آبدار است ... بیانی پر نشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل. خالی از هرگونه تکلّف و

---

۱ . محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، ص ۱۸. جهت اطلاع بیشتر از دلایل منقح نشدن مقالات شمس، بنگرید به: محمّد خدادادی، «دلایل منقح نشدن مقالات شمس تبریزی»، مجموعه مقالات برگزیده ششمین همایش بین المللی ترویج زبان و ادب فارسی، به کوشش قدسیه رضوانیان، خانه کتاب، ۱۳۹۰، صص۱۷۳–۱۹۳.

۲ . فرانکلین دین لوئیس، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ص ۱۷۸.

۳ . بهرام بهیزاد، رساله منحول سپهسالار(نسخه گمشده مثنوی)، ص ۶۹.

فضل‌فروشی، پر از خیالهای رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت».[۱] شمس خود اهل نوشتن نبوده و حتّی علاقه چندانی به سخن گفتن نداشته است: «هنوز ما را اهلیّت گفتن نیست، کاشکی اهلیّت شنودن بودی».[۲] با وجود این، به برکت مولانا و قابلیّت عظیمی که در درون او می‌بیند، لب به سخن می‌گشاید و امیدوار است که سخن او در وجود مولوی به ثمر نشسته و به وسیلهٔ او به دیگران منتقل شود: «چیزکها بود، نگفته بود[م] هیچ، در میان این سخنها گفته شد، امّا باز پوشیده شد؛ مگر مولانا چون بنویسد به نور خدا چیزی بیابد».[۳]

«مهمترین ویژگی زبان این مجموعه، سادگی بیش از حد، کوتاهی و مقطّع بودن جملات، صمیمیّت بیان و لحن خودمانی آن و پیروی از زبان محاوره‌ای گفتار است و به یقین می‌توان گفت که هیچ یک از متون متصوّفه که زیر عنوان مقالات و معارف قابل طبقه‌بندی است به اندازهٔ این مجموعه، زبان تخاطب عصر خود را نشان نمی‌دهد.

گاه گاه، آیه و حدیث و داستان و تمثیل در آن به کار رفته و در پاره‌ای موارد مطلب به صورت گفتگو و سؤال و جواب و گفتگوی دوجانبه میان گوینده و شنونده تنظیم شده است. شمس به دنبال مسجع سخن گفتن نبوده و وجود جمله‌های مسجع در مقالات شمس تصادفی است».[۴]

کتاب مقالات «کتاب گرانبهایی است که پس از ورود شمس به قونیه، و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده است. فراهم آورنده این یادداشت‌ها خود شمس نبوده است. او با آن شور و غوغایی که در اندرون داشت، هیچ‌گاه به مقاله نویسی نپرداخت و دست به تألیف کتابی نزد».[۵] شمس حتّی نسبت به نقل سخنان خود نظر مساعدی نداشته و بر این باور است که در اثر نقل سخنان او، مزه

---

۱ . محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، ص ۱۸.

۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۳.

۳ . همان، ج ۱، ص ۳۲۲.

۴ . محمّد غلامرضایی، سبک‌شناسی نثرهای صوفیه، (از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم)، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷.

۵ . محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی ، ص ۱۸.

و شادابی و معنای عمیق نهفته در آنها از بین می‌رود: «مرا عجب می‌آید که سخن مرا چگونه نقل می‌کنند؟! به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا اگر نقل کند به از این نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد به از این؛ امّا آن سخن من نقل نکرده باشد».[۱]

شمس برای سخن خود ارزش فوق‌العاده‌ای قائل است، چنانکه به جای خرقه دادن به مریدان از عبارت «خرقه صحبت» استفاده کرده و می‌گوید خرقه‌ای که ما به مریدان می‌دهیم سخن و صحبت ماست نه آن خرقهٔ ظاهر.[۲]

پس «اینکه در حلقهٔ خاص ارادتمندان مولانا، در سنّت مولویان، مجموعهٔ سخنان شمس را «خرقهٔ شمس تبریزی» می‌نامیدند با التفات به تعبیر خاصّ خود او بوده است».[۳]

به هر حال، با تلاش کسانی چون احمد خوشنویس و استاد محمّدعلی موحّد در نهایت نسخهٔ نسبتاً منقحی از مقالات شمس تبریزی به چاپ رسید. «موحّد سالهای بسیاری را صرف تحقیق و تصحیح شش دست نوشتهٔ کهن، چندین نسخه خطی جدیدتر، و منابع گوناگون دیگری که سخن شمس را نقل کرده‌اند، کرد. امّا مقالات، هنوز مجموعه‌ای آشفته و پراکنده از قصّه‌ها، حکایات و پندپاره‌ها است که طول آنها از یک جمله تا چهار پنج صفحه متغیر است ... پاره‌متن‌های مقالات، مشکلات متنی دارند و بسیاری از آنها، در هر حال، دشوارخوان هستند. این دشواری‌ها تا حدود زیادی مربوط به این واقعیت است که سخن شمس به طرز شگفت‌انگیزی حالت محاوره‌ای دارد، حتّی در مواردی که حجم معتنابهی از زبان فنّی برگرفته از قرآن، حدیث، فقه، تصوّف، فلسفه و کلام را به کار می‌برد. برخلاف نوشته‌های رسمی، جنبه‌های صرفی یا نحوی سخنان او ممکن است روشن نباشد و یا چه بسا آشکارا غلط باشد ... در اغلب موارد، نمی‌دانیم شمس چه پرسش یا موضوعی را مورد بحث قرار داده و زبان محاوره‌ای و گاه شوخ طبعانهٔ او، درک و فهم آنچه را سعی دارد بگوید دشوار می‌سازد. او سخن گفتن در قالب اشارات و امثال را دوست دارد. در کلام او خلاف به قرینه‌های

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۳۸۵.

۲ . محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، ص ۴۱.

۳ . همانجا.

روشن و غیرروشن هست، ولی نمی‌دانیم که کدام یک از این خلاف‌ها ناشی از این است که شمس از مطلبی به مطلب دیگر پریده، و کدام یک به این سبب است که یادداشت‌نویس، قادر نبوده پا به پای گفتگوها پیش برود».[۱]

غرض از نقل مطالب بالا این موضوع است که تحقیق در مورد مقالات شمس تبریزی و درک و استخراج مفاهیم مختلف عرفانی، فلسفی، کلامی و ... از آن مستلزم دانش فراوان و صرف وقت بسیار زیادی است، به طوری که گاه، برای درک مفاهیم یک پاراگراف و تفکیک مطالب موجود در آن و درک کنایات و حلّ ابهامات آن، به صرف چندین ساعت وقت نیاز است. با این حال، مطالب مقالات شمس سرشار از مفاهیم بسیار عمیقی هستند که در خور پژوهش و تحقیق اند و از جنبه‌های مختلف می‌توان آنها را مورد مداقّه و بررسی قرار داد.

مقالات شمس از جنبه‌های مختلفی چون عرفانی، فلسفی، کلامی، ادبی،[۲] داستانی، اخلاقی، اجتماعی و ... قابل بررسی است. همچنین، با بررسی مقالات شمس آبشخور و سرچشمه بسیاری از تعالیم مولوی در مثنوی معنوی مشخص خواهد شد، زیرا «بدون تردید کتاب مقالات، شرح اسرار مثنوی و یا به عبارت دیگر، مثنوی، شرح مقالات است ... مولوی در بسیاری از موارد به پیروی از شمس تبریزی پرداخته و تعداد زیادی از ترکیبات و اصطلاحات مقالات»[۳] را به کار برده است.

استاد فروزانفر در باب تأثیر مقالاتِ شمس بر اندیشهٔ مولوی، این‌گونه گفته‌اند: «نظر به آن که شمس‌الدین، مبدأ زندگانی جدیدی برای مولانا شده است، شاید هر یک از محققان مایل باشند از مبادی افکار و تعالیم او اطلاع یابند، این نتیجه هم از کتاب

---

۱. ویلیام چیتیک، من و مولانا (زندگانی شمس تبریزی)، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۸، ص ۴۱.

۲ . استاد فروزانفر گفته است: « این کتاب از حیث لطف عبارت و دلپسندی و زیبایی الفاظ ... یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی است و اگر گسستگی و ناپیوستگی بعضی قسمت‌های آن که ناشی از نقص کسانی است که یادداشت اقوال شمس را برعهده داشتند نمی‌بود. این اثر یکی از بهترین نثرهای صوفیانه به شمارمی‌رفت». (بدیع‌الزمان فروزانفر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، ص ۱۴۰).

۳ . بهرام بهیزاد، رساله منحول سپهسالار(نسخه گمشده مثنوی)، ص ۸۰.

مقالات به دست می آید. چه، ما بین آن و مثنوی، ارتباطی قوی موجود است و مولانا بسیاری از امثال و قصص و مطالب مقالات را در مثنوی خود مندرج ساخته است». [۱]

استاد محمّد علی موحد نیز به ارتباط و انعکاس مطالبِ مقالات شمس در آثار مولوی، خصوصاً مثنوی او، اذعان داشته و در این باب این‌گونهَ گفته‌اند: «مثنوی مولوی در واقع روایت منظوم و مشروحی از سخنان پیر تبریزی است و *شرح رمزی از انعام او*، که با تجربیات روحی خود مولانا در هم آمیخته و از اطلاعات وسیع و تصّرفات ساحرانهٔ ذهن وقّاد وی مایه گرفته است. تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات، در تشریح دقایق عرفانی و بسیاری از قصّه ها و حتّی بسیاری از تعبیرات آن را در مثنوی می‌یابیم...». [۲]

البتّه برای اثبات این موضوع، نیاز به تحقیق گسترده و دقّت نظر در مطالب مقالات و آنگاه طبقه بندی آنها و سپس، بررسی بازتاب آنها در مثنوی است. و این همان کاری است که در این پژوهش به دنبال انجام آن هستیم.

---

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، ص ۱۳۹.

۲. محمّدعلی موحد، مقدمه مقالات شمس تبریزی، صص ۳۲-۳۳.

فصل دوم
بازتاب حکایتهای مقالات شمس
در مثنوی مولوی

اهمیّت حکایت در مقالات شمس

یکی از ابزارهای شمس تبریزی برای بیان دیدگاه‌های مختلف او، استفاده از حکایت و قصّه است. «بهره‌گیری شمس از شگردهای مؤثر حکایت‌پردازی و نیز بیان خاطرات شخصی برای القاء مفاهیم مورد قبول خود، مقالات او را جذاب و خواندنی‌تر نموده است».[1]

وجود بیش از یکصد و بیست و هشت حکایت و حکایت‌واره در مقالات، نشان‌دهنده این موضوع است که شمس ارزش والایی برای بیان مفاهیم در قالب حکایت قائل است. او ، چنانکه خود گفته است، به دنبال آن است که از قالب حکایت برای بیان معانی عالیه استفاده کند: «هر قصّه را مغزی هست. قصّه را جهت آن مغز آورده‌اند نه از بهر دفع ملالت».[2] و در جای دیگر می‌گوید: «غرض از حکایت، معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی».[3] بنابراین، شمس علاقه چندانی به پرورده کردن و ساختارمند کردن ظاهر حکایت‌ها ندارد و یا به عبارت دیگر او را پروای عبارت‌پردازی و داستان‌سازی نیست. به همین دلیل یکی از ویژگی‌های مهم روایت در حکایات شمس، «کوتاه و مینی‌مالیستی

---

۱ . احمد رضی، عبدالفخار رحیمی، «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شمارهٔ ۱۶۰، بهار ۱۳۸۷، ص ۲۰۷.

۲ . مقالات شمس، ج ۱ ، ص ۲۴۹.

۳ . همان، ج ۱، ص ۲۷۳. مولوی نیز با توجّه به این سخن شمس تبریزی در مثنوی خود این‌گونه سروده است:

ای برادر قصّه چون پیمانه ای است / معنی اندر وی مثال دانه ای است

دانه معنی بگیرد مرد عقل/ ننگردد پیمانه را گر گشت نقل (مثنوی، ج۱، ص ۴۵۱).

بودن آنهاست که می‌تواند ناشی از روحیهٔ شتابزده او و تمایلش به انتقال سریع پیام به مخاطبان باشد».[۱]

شمس در سرتاسر «کتاب مقالات با روایت سروکار دارد. ذهن سیّال شمس در این روایت بزرگ، دایم از فضایی به فضای دیگر منتقل می‌شود. این انتقال فضا که به دنبال تداعیهای رنگارنگ تحقّق می‌یابد به صورت طبیعی و به دور از قالبهای کلاسیک روایت می‌شود؛ گویی مفاهیم و معانی مانند حوادث داستانهای جریان سیال ذهن، بدون هیچ نظم منطقی و سرعت از ذهن شمس سرازیر و به زبان او منتقل می‌شوند».[۲]

مقالات شمس «موضوعی اخلاقی- عرفانی دارد و طبعاً درونمایهٔ سخنان شمس نیز برگرفته از موضوع آن است. بیشتر حکایات شمس برای توضیح دادن یا تأکید کردن بر تعالیمش آورده می‌شود ... با این شیوه، او سخنانش را به شکلی قابل لمس و پذیرفتنی در اختیار مخاطب خود قرار می‌دهد».[۳]

این حکایات شیرین و زیبا در ذهن مولوی تأثیری شگرف نهاده و باعث شده‌اند که او بسیاری از آنها را دست‌مایه سرودن مثنوی خود قرار دهد. به این ترتیب بسیاری از حکایات مقالات شمس به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم در مثنوی منعکس شده‌اند.

قابل ذکر است که حکایات شمس ساده، بی‌پیرایه و عاری از شاخ و برگهای شاعرانه هستند و این در حالی است که مولوی در بیان و پرداخت داستان همچون نویسنده‌ای توانا به تحلیل و توصیف داستان و شخصیّت‌های آن می‌پردازد. هدف شمس از بیان حکایت فقط یادآوری و صحّه گذاشتن بر مفهوم موردنظر اوست، زیرا او را پروای داستان‌گویی و روایت‌گری نیست. امّا مولوی برخلاف شمس، سعی می‌کند که از ابزار حکایت برای بیان تعالیم خود استفاده نماید. از اینرو داستان را چارچوب اصلی کار قرار داده و در لابه‌لای آن به بحث و درس و آموزش پرداخته است.

---

۱ . احمد رضی، عبدالفخار رحیمی، «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس»، ص ۲۰۷.

۲ . همان، ص ۲۰۶.

۳ . احمد رضی، مهدیه فیض، «تحلیل عناصر داستانی در قصّه‌های مقالات شمس تبریزی»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی جهاد دانشگاهی، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۵۳.

مولوی به شیوه‌ای ساختارمند به داستان‌گویی می‌پردازد امّا شمس در جستجوی راهی برای عرضه کردن ساختارمند داستان نیست. «مولوی با الهام از قرآن، پیمانهٔ قصّه‌ها را پر از دانهٔ معنا کرده است و به جویندگان و خریداران عرضه می‌دارد».[۱]

شمس به دنبال قرار دادن چند معنا و بطن در حکایت نیست. بعکس، مولوی تعمداً به دنبال آن است که داستانی با بطن‌های مختلف عرضه کرده و به تفسیر و تأویل آن بپردازد. «این که یک قصّه در مثنوی همچون قرآن در چند جا و به چند جهت مورد توجّه قرار می‌گیرد، برای آن است که مثنوی هم چون قرآن چند بطن دارد و بطن اوّل همان دنیای قصّه و حرکت است، البتّه ضمن بیان قصّه جای جای به بطن دوم و سوم راه می‌برد و باز می‌گردد که همان استدراک‌های معهود مولوی است».[۲]البتّه«با توجّه به اشتغال شخصی و سابقه خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر که نقل قصّه هم از لوازم آن محسوب می شود، این نکته قابل توجیه به نظر می‌رسد».[۳] با وجود این، در حوزهٔ مفهوم، زبان و ساختار، اشتراکات بسیاری میان آنها وجود دارد که نشان دهندهٔ تأثیر سخنان و اندیشهٔ شمس بر ذهن و زبان مولاناست. این همان موضوعی است که دغدغهٔ اصلی ما در این پژوهش است. از این رو، در ادامه حکایت‌های مقالات شمس را که در مثنوی منعکس شده‌اند به صورت کامل بیان کرده و چگونگی بازتاب آنها را نیز بررسی می کنیم.

۱. قصّهٔ آنکه گنج‌نامه‌ای یافت[۴]

در این حکایت، مردی گنج‌نامه‌ای می‌یابد که در آن نوشته شده که باید به مکان خاصّی بروی و تیر در کمان بگذاری و رها کنی. تیر هرکجا به زمین افتاد، آن محل گنج

---

۱ . علیرضا ذکاوتی قراگزلو، «بطن اول مثنوی، هنر داستان‌پردازی مولوی»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۵۵.

۲ . همانجا.

۳ . عبدالحسین زرین کوب، بحر در کوزه(نقد و تفسیر قصّه‌ها و تمثیلات مثنوی)، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۹.

۴ . توالی ذکر حکایات بر اساس تقدّم و تأخّر آنها در مقالات شمس تبریزی است.

است. مرد به آن محل خاصّ می‌رود و تیر در کمان می‌گذارد و با تمام قدرت زه کمان را کشیده، تیر را پرتاب می‌کند، امّا وقتی آن مکان را می‌کَند اثری از گنج نمی‌یابد.

خبر این ماجرا به گوش پادشاه می‌رسد و او نیز در طلب گنج، کمانداران پُر توان خویش را راهی آن مکان می‌کند تا با تمام توان خود تیر را پرتاب کنند، بلکه در محل افتادن تیر، گنج را بیابند. این تلاش تیراندازان دورانداز نیز به نتیجه دلخواه منجر نمی‌شود و آنان موّفق به یافتن گنج نمی‌شوند.

سرانجام، از جانب حضرت حق تعالی به آن مرد الهام می‌شود که به تو گفتیم تیر را در کمان بگذارو رها کن، امّا نگفتیم که زه را هم بکش! بنابراین مرد به آن مکان رفته، مجدداً تیر را در کمان گذاشته، بدون کشیدن زه، تیر را رها می‌کند و طبیعتاً جلو پای او می‌افتد و آنجا همان مکان گنج است:

«قصّهٔ آنکه گنج‌نامه‌ای یافت که به فلان دروازه بیرون روی، قبّه‌ای است، پشت بدان قبّه کنی، و روی به قبله کنی، و تیر بیندازی؛ هرجا تیر بیفتد گنجی است. رفت و انداخت، چندان که عاجز شد؛ نمی‌یافت. و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازان دورانداز انداختند، البتّه اثری ظاهر نشد. چون به حضرت رجوع کرد، الهامش داد که نفرمودیم که کمان را بکش. تیر به کمان نهاد، همانجا پیش او افتاد».[1]

همانگونه که مشاهده می‌شود، حکایت شمس چندان طولانی و دارای فراز و فرود و تعلیق خاصّی نیست. امّا همین حکایت توسط مولوی به شیوه‌ای کامل و مفصّل همراه با شگردهای حکایت گویی بیان شده است که در زمرهٔ بهترین داستانهای مثنوی شناخته می‌شود. حکایت مولوی، بدون درنظر گرفتن چند حکایت دیگر که به شیوهٔ متداول او در دل این حکایت نقل شده بالغ بر سیصد بیت است. با وجود این، حکایت مولوی در کلیّات، همان بازتاب روایت شمس است به صورت ساختارمند، مفصّل و کامل. این افزون شدن و شاخ و برگ یافتن حکایت در مثنوی، دلیل وجود ویژگی اطناب در کلام مولوی نیست، بلکه نشانی است از مهارت مولوی در بیان داستان و عمق دادن به کلام و شیوهٔ هنرمندانه او در انتقال معانی عظیم در قالب حکایات.

---

۱. مقالات شمس، ج ۱، صص ۷۵-۷۶.

ایجاز شمس را در مقایسه با مولوی، می‌توان ایجاز در اندیشه دانست؛ چنانکه شمس در سخن خویش، حتّی هنگام نقل حکایت، بسیاری از اجزای کلام را به قرینه یا بدون قرینه، حذف می‌کند و ویژگی توضیح و شاخ و برگ دادن، آنچنان که نزد مولوی دیده می‌شود، نزد شمس جایگاه چندانی ندارد.

در مقایسهٔ شکل و ساخت روایت حکایت در مثنوی و مقالات شمس، متوجّه افزودگی‌هایی در روایت مثنوی می‌شویم که احتمالاً، بیانگر این موضوع است که مولوی بسیاری از سخنان شمس و حکایات نقل شده توسط او را از حفظ داشته و به اقتضای سخن، آنها را در زنجیره داستانی مثنوی گنجانده است. از این روست که گاه اختلافاتی جزئی در روایت‌های شمس و مولانا از یک حکایت دیده می‌شود.

خلاصهٔ روایت مثنوی از این قرار است که فقیری سالها در نماز، از خداوند می‌خواست که او را بی‌واسطه کسب و کوشش، روزی بدهد تا اینکه شبی هاتفی در خواب نقشه گنجی را به او نشان داد. در آن گنج‌نامه نوشته شده بود که به جانب فلان دروازه شهر برو و پشت بر آن قبّه و رو به قبله نما و تیری از کمان رها کن. هر جا که تیر بیفتد، گنجی در آنجا نهان است.

مرد درویش با تهیه کمان و بیلی، به مکان موردنظر رفته و با کشیدن زه، تیری از کمان رها کرد، امّا در محل افتادن تیر گنجی پیدا نشد! خبر به گوش پادشاه رسید و درویش بناچار گنج‌نامه را تسلیم پادشاه کرد. کمانداران دورانداز پادشاه تا شش ماه به تیراندازی مشغول بودند امّا چیزی نیافتند. سرانجام گنج‌نامه را به درویش پس دادند. در این هنگام، الهامی از جانب پروردگار بر او آمد و به او گفت: گفتیم تیری در کمان نه، امّا نگفتیم که زه کمان را هم بکش:

آن یکی بیچارهٔ مفلس ز درد — که ز بی چیزی هزاران زهر خَورد
لابه کردی در نماز و در دعا — کای خداوند و نگهبان رِعا
بی زجهدی آفریدی مر مرا — بی فن من روزیم ده زین سَرا...
دید درخواب او شبی و خواب کو — واقعهٔ بی‌خواب صوفی راست خو
هاتفی گفتش که ای دیده تعب — رقعه‌ای در مشق ورّاقان طلب ...
اندر آن رقعه نبشته بود این: — که برون شهر گنجی دان دفین

آن فــلان قبّــه کــه در وی مشــهد اســت / پشــت او در شــهر و دَر در فَدفَـد[1]اسـت

پشــت بــا وی کــن تــو رو در قبلــه آر / وآنگهــان از قــوس، تیــری در گــذار

چــون فگنــدی تیــر از قــوس ای سُــعاد / بــرکَن آن موضــع کــه تیــرت اوفتـاد ...

پــــس کمــــان ســــخت آورد آن فتــــی / تیــــر پرّانیــــد در صــــحن فضــــا ...

همچنــــین هــــر روز تیــــر انــــداختی / لیــــک جــــای گــــنج را نشــــناختی ...

پــس خبــر کردنــد ســلطان را از ایــن / آن گروهــی کــه بدنــد انــدر کمــین...

چون شنید آن شخص کـاین بـا شـه رسـید / جـز کـه تسـلیم و رضـا چـاره ندیـد ...

مــدت شــش مــاه و افــزون پادشــاه / تیـر مـی‌انـداخت و بـر مـی‌کنـد چـاه...

چـون کـه تعویـق آمـد انـدر عـرض و طـول / شــاه شــد زان گــنج، دل ســیر و ملــول

دشــتها را گــز گــز آن شــه چــاه کنــد / رقعــه را از خشــم پــیش او فکنــد ...

چونکــه رقعــۀ گــنج پرآشــوب را / شــه مســلم داشــت آن مکــروب را

گشــت ایمــن او ز خصــمان و ز نــیش / رفت و مـی‌پیچیـد در سـودای خـویش

انــدرین بــود او کــه الهــام آمَــدش / کشـف شـد ایـن مشـکلات از ایـزدش

کــو بگفتــت در کمــان تیــری بنــه / کی بگفتندت کـه انـدر کـش تـو زِه ...

تــرک ایــن ســخته کمــانی رو بگــو / در کمــان نــه تیــر و پریــدن مجــو

چــون بیفتــد، بــرکن آنجــا مــی طلــب / زور بگــذار و بــه زاری جــو ذهــب[2] ...

حکایت مثنوی دقیقاً تجلّی مفهوم حکایت مقالات شمس است. هر دو حکایت دقیقاً در صدد بیان یک مفهوم هستند و این موضوع نشان دهندۀ بازتاب مفهوم حکایت شمس در مثنوی مولوی است.

اگرچه مفهوم حکایت مقالات به صورت کامل در حکایت مثنوی منعکس شده است؛ ولی ساختار و شیوۀ بیان دو حکایت اندکی متفاوت است. ساختار روایت مقالات بسیار مختصر و عاری از فراز و فرودهای متداول حکایتها و شاخ و برگ‌های معمول داستانهاست. این در حالی است که مولوی این حکایت را به شیوه‌ای ساختارمندتر بیان داشته و در لابه‌لای حکایت با به کار بردن تعلیقهای خاصّ داستانسرایی، هیجانی مضاعف به حکایت بخشیده است.

---

۱ . زمین و فلات سخت و سنگلاخ، زمین مرتفع و بلند. دشت و بیابان.

۲ . مثنوی، ج۳، صص ۳۷۸ – ۴۰۷.

در ابتدای حکایت مثنوی، سخن از التماس و درخواست آن فرد از خداوند است که رزق بی‌زحمت به او بدهد و خداوند در عالم خواب، او را به سمت نقشه گنجی هدایت می‌کند. در صورتی‌که در روایت مقالات، خبری از این وقایع نیست و حکایت بدون مقدمه و بدون اینکه بگوید آن نقشه گنج چگونه به‌دست آن فرد رسید، آغاز می‌شود.

مولوی سعی می‌کند که در ضمن بیان حکایت به مسائل عرفانی- اخلاقی نقبی بزند و از حکایت به سمت موعظه و پند برود. در حالی‌که در این روایت مقالات، صرفاً حکایت بیان می‌شود، بدون اینکه شمس بخواهد نتیجهٔ خاصّی از حکایت بگیرد. در حقیقت، حکایت مقالات، همچون بذری است که در ذهن مولانا کاشته شده و در آنجا رشد و نمو یافته و سپس به شکلی کامل و زیبا در مثنوی به بار نشسته است.

اگرچه در ظاهر باتوجّه به شاخ و برگها و توضیح و تفسیرهای اضافی مولوی، ساختار دو روایت متفاوت می‌نماید، ولی اگر شاخ و برگها و تصویرسازی و توضیح و تفسیرهای مولوی را از لایهٔ رویی حکایت کنار بزنیم و به هسته یا پیرنگ[١] حکایت مثنوی نظر بیفکنیم، متوجّه می‌شویم که پیرنگ حکایت مولوی دقیقاً بازتاب همان حکایت شمس است. پیرنگ اصلی هر دو حکایت از این قرار است :

الف) شخصی به واسطهٔ لطف حق، نقشهٔ گنجی می‌یابد؛

ب) طبق دستور حق تیر در کمان گذاشته و رها می‌کند؛

ج) در محل موردنظر گنج نمی‌یابد؛

د) خبر به پادشاه می‌رسد؛

ه) تیراندازان شاه نیز کاری از پیش نمی‌برند؛

---

١. پی رنگ، طرح یا پلات، «مجموعه حوادثی است که داستان را پدید می‌آورد، این طرح متشکّل از نقش مایه‌هایی است که بخشی مقیّد و بخشی آزادند. *نقش مایه‌های مقیّد* وجودشان برای شکل گرفتن ساختار داستان ضروری است و هر داستانی بالضروره می‌بایست واجد آنها باشد، امّا *نقش مایه‌های آزاد* اگر هم نباشند چهارچوب اصلی طرح در هم نمی‌شکند»(تقی پورنامداریان، در سایه آفتاب(شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی)، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن، ١٣٨٨، ص٣٦٠).

و) به آن شخص الهام می‌شود که گفتیم: تیر را در کمان بگذار امّا نگفتیم زه کمان را هم بکش؛

ز) در نهایت، گنج همان جایی است که آن شخص ایستاده است.

آنگونه که مشاهده می‌شود ساختار کلّی دو روایت دقیقاً از یک پلات یا پیرنگ تبعیّت می‌کند و تفاوت اساسی در شاخ و برگها و تصویرسازی‌ها و تعلیقات روبنایی داستان است که ساخته و پرداختهٔ ذهن مولانا هستند.

علاوه بر بازتاب مفهوم و تا حدودی ساختار کلّی روایت شمس در مثنوی، تعدادی از واژگان و عبارات مقالات شمس نیز در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه در مقالات شمس آمده: «قبّه‌ای است، پشت بدان قبّه کنی» و در مثنوی: «... فلان قبّه ... پشت با وی کن». همچنین در مقالات آمده: «روی به قبله کنی» و در مثنوی با اندکی جابه‌جایی در کلمات آمده: «تو رو در قبله آر». و باز، در مقالات آمده: «تیر بیندازی» و در مثنوی: «تیری در گذار». برای سهولت در فهم بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی مولوی، آنها را به صورت جدول زیر به نمایش درآورده‌ایم:

جدول شماره۱: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت آنکه گنج‌نامه‌ای یافت

مقالات شمس	مثنوی مولوی
پشت بدان قبّه کنی	پشت باوی کن
روی به قبله کنی	تو رو در قبله آر
تیر بیندازی	تیری در گذار
هرجا تیر بیفتد	آن موضع که تیرت اوفتاد
این خبر به پادشاه رسید	پس خبر کردند سلطان را از این
الهامش داد که	که الهام آمدش
نفرمودیم که کمان را بکش	کی بگفتت که اندر کش تو زِه
تیر به کمان نهاد	در کمان نه تیر

همچنین واژگان «فلان»، «قبّه»، «پشت»، «تیر»، «کمان»، «قبله»، «گنج»، «پادشاه»،

«الهام» و افعال «یافتن»، «رفتن»، «انداختن»، «رسیدن»، «فرمودن» و «افتادن» که در مقالات شمس موجود هستند، توسط مولوی در این حکایت مثنوی به کار گرفته شده‌اند.

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونهٔ این حکایت در هیچ اثر دیگری مشاهده نشد.[۱]

۲. قصّهٔ مرغ خانگی و بط بچگان

این حکایت[۲] در مقالات، تمثیلی است از تفاوت ذاتی بین شمس و پدرش. شمس خود را به مرغابیی تشبیه می‌کند که تخم او را در زیر مرغ خانگی پرورش داده‌اند و حال که سر از تخم درآورده است، تفاوت او با مادر خوانده‌اش کاملاً آشکار است، زیرا مرغابی توانایی شنا کردن دارد و مرغ خانگی قادر به چنین کاری نیست: «از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بوده، کسی از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی؛ می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست؛ و فلان نیست ... گفتم: یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد؛ بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در لب آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است و وطن و حال من این است. اگر تو از من یا من از توام، درآ در این

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۵۵.

۲ . قابل ذکر است که این حکایتِ شمس از نوع حکایات تمثیلی است. «تمثیل یا الگوری(Allegory)روایتی است که در آن، عناصر و عوامل و اعمال و لغات و گاهی زمینهٔ اثر نه تنها به خاطر خود و در معنی خود، بلکه برای اهداف و معانی ثانوی به کار می‌روند. یکی از انواع حکایتهای تمثیلی فابل(Fable)است. معمول ترین نوع فابل، فابل حیوانات(Beast Fable) است. در این نوع حکایت، جانوران نماینده و ممثّل آدمیانند»(سیروس شمیسا، انواع ادبی، چاپ نهم، انتشارات توس، ۱۳۸۱، صص ۲۷۱–۲۷۲). در این حکایت مقالات نیز، بط و مرغ خانگی هر دو تمثیلی از نوع خاصی از آدمیان هستند.

دریا؛ و اگرنه، برو بر مرغان خانگی».[۱]

ساختار و شکل این تمثیل در مقالات و مثنوی یکسان است و اصل معنایی که از این حکایت برداشت می‌شود نیز همچنین؛ امّا این معنی در اندیشهٔ مولانا حالتی کلّی‌تر به خود گرفته و وصف حال تمام انسانهای اسیر در دام دنیاست که مولانا سعی می‌کند آنها را به رهایی از این دام و حرکت به سوی حقیقت غایی آفرینش رهنمون شود:

تخم بطّی،گرچه مرغ خانگی — زیر پرّ خویش کردت دایگی
مادر تو بطّ آن دریا بُده ست — دایه‌ات خاکی بُد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندر است — آن طبیعت جانت را از مادر است
میل خشکی مر تو را زین دایه است — دایه را بگذار که او بَد رایه است
دایه را بگذار بر خشک و بران — اندرآ در بحر معنی چون بطان
گر تو را مادر بترساند ز آب — تو مترس و سوی دریا ران شتاب
تو بطی بر خشک و بر تر زنده‌ای — نی چو مرغ خانه، خانه گنده‌ای
تو ز کَرَّمنَا بَنِی آدَم شهی — هم به خشکی هم به دریا پا نهی[۲]

همانگونه که مشاهده می‌شود، حکایتهای شمس تأثیری ماندگار بر ذهن مولانا گذاشته و باعث شده‌اند که مولوی در جای جای سخنان خود از آنها استفاده نماید. البتّه، بدیهی است که ذهن ساختارمند و خلّاق مولوی حکایتهای شمس را از حالت خامی و سادگی خارج ساخته و با شاخ و برگهای زبانی- بلاغی آنها را آراسته است. علاوه بر آراستن ساختار حکایتها، مولوی سعی می‌کند بار معنایی فوق‌العاده‌ای بر حکایات شمس سوار کرده، علاوه بر معنای معمول و مورد نظر شمس، مفاهیمی دیگر را نیز به آنها اضافه نماید. البتّه این موضوع در حکایت‌های مختلف به صورت‌های گوناگونی صورت گرفته است. چنانکه در حکایت «گنج‌نامه» به صورت داستانی بلند و در حکایت «مرغ خانگی و بط» به صورت مختصرتر متجلّی شده است. این کوتاهی و بلندی داستانها، بستگی به میزان قابلیّت حکایتها برای سوار کردن معنای عمیق عرفانی – اخلاقی دارد.

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۷۷.

۲ . مثنوی، ج ۱، ص ۴۵۹ – ۴۶۰.

علاوه بر معنا و مفهوم، تعدادی از عبارات و واژگان حکایت مقالات شمس نیز در مثنوی متجلّی شده‌اند. به عنوان نمونه شمس می‌گوید: «خایه بطّ را زیر مرغ خانگی نهادند» و مولوی همین معنا را با عباراتی مشابه این‌گونه بیان می‌دارد: «تخم بطّی گرچه مرغ خانگی، زیر پرّ خویش کردت دایگی». همچنین شمس می‌گوید: «درآ در این دریا» و مولوی با تغییر کلمه دریا به بحر می‌گوید: «اندر آ در بحر». بازتاب این عبارات را می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

جدول شماره۲: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت مرغ خانگی و بط بچگان

مقالات شمس	مثنوی مولوی
خایه بط	تخم بط
زیر مرغ خانگی	مرغ خانگی زیر پَر
در آ در این دریا	اندر آ در بحر
اگر تو	گر تو

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونهٔ این حکایت در هیچ اثر دیگری مشاهده نشد.[۱]

۳. حکایت ابراهیم ادهم و تحوّل او

سرگذشت بزرگان عرفان و تصوّف دست‌مایه بسیاری از نویسندگان بزرگ عرفان اسلامی در نگارش کتابهای ایشان بوده است. شمس تبریزی نیز به داستان زندگی عارفان مسلمان و بخصوص سرگذشت ابراهیم ادهم نظری ویژه داشته و آن را در مقالات خود بیان کرده است. شمس ابراهیم ادهم را به عنوان فردی معرفی می‌کند که در راه طلب خداوند قربانیها می‌کرد و مالها بذل می‌نمود و به عبادات متوالی می‌پرداخت امّا گشایشی برای او حاصل نمی‌شد:

«ابراهیم ادهم پیش از آنکه ملک بلخ بگذارد، درین هوس مالها بذل کردی و به تن،

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۴۳.

طاعتها کردی، و گفتی چه کنم؟ و این چگونه است که گشایش نمی‌شود؟ تا شبی بر تخت خفته بود، خفتهٔ بیدار؛ پاسبانان چوبکها و طبلها و نایها و بانگها می‌زدند، او با خود می‌گفت که شما کدام دشمن را باز می‌دارید، که دشمن با من خفته است! ما محتاج نظر رحمت خداییم، از شما چه ایمنی آید که امان نیست الا در پناه لطف او. در این اندیشه‌ها دلش را سودا می‌ربود، سر از بالش برمی‌داشت، و باز می‌نهاد، عَجَباً لِلمُحِبٍّ کَیفَ یَنَام؟[1]

ناگاه، غلبه و بانگ قدم نهادن تند بر بام کوشک بدو رسید، چنانکه جمعی می‌آیند و می‌روند، و بانگ قدمهاشان می‌آید از کوشک. شاه می‌گوید با خود که این پاسبانان را چه شده؟ نمی‌بینند آنها را که بر این بام می‌دوند؟ باز از آن بانگهای قدم او را حیرتی و دهشتی عجب می‌آمد، چنانکه خود را و سرا را فراموش می‌کرد و نمی‌توانست که بانگ زند و سلاحداران را خبر کند. و در این میانه، یکی از بام کوشک سر فرو کرد، گفت: تو کیستی بر این تخت؟ گفت: من شاهم؛ شما کیستید بر این بام؟ گفت: ما دو سه قطار اشتر گم کرده‌ایم، بر این بام کوشک می‌جوییم. گفت: دیوانه‌ای؟ گفت: دیوانه تویی. گفت: اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟ اینجا جویند اشتر را؟ گفت: خدا را بر تخت ملک جویند؟ خدا را اینجا می‌جویی؟ همان بود، دیگر کس او را ندید؛ برفت و جانها در پی او».[2]

مولوی نیز در دفتر چهارم مثنوی حکایت ابراهیم ادهم را همانگونه که شمس نقل کرده است، در ضمن داستان «سلیمان و بلقیس» بیان می‌نماید. همانگونه که قبلاً نیز متذکر شدیم، مولوی تنها به نقل حکایتهای شمس اکتفا نمی‌کند، بلکه به طریق خاصّ خود، در بین حکایت، معانی و مفاهیم موردنظر خویش را به شیوه‌ای استادانه عرضه می‌کند. امّا مفهوم، همان مفهومِ مقالات است و حتّی گاه همان لغات و تعبیرات شمس را به کار می‌گیرد با این تفاوت که آنها را در قالب شعر ریخته و طبعاً گاه اندک تفاوتی در شیوهٔ تلفظ آنها به وجود می‌آید:

---

۱ . عجب است از عاشق که چگونه می‌خوابد؟ «عَجَباً لِلمُحِبٍّ کَیفَ یَنَام   کُلُّ نَومٍ عَلَی المُحِبِّ حَرَام»

۲ . مقالات شمس، ج ۱، صص ۸۴–۸۵.

ملـک بـر هـم زن تـو ادهـم وار زود / تـا بیـابی همچـو او مُلـک خُلـود
خفتـه بـود آن شـه شـبانه بـر سـریر / حارسـان بـر بـام انـدر دار و گیـر
قصـد شـه از حارسـان آن هـم نبـود / کـه کنـد ز آن دفـع دزدان و رنـود
او همـی دانسـت کـان کـو عـادل اسـت / فارغ است از واقعه، ایمـن دل اسـت[۱] ...
بـر سـر تختـی شـنید آن نیـک‌نـام / طَقطَقـی و هـای و هـویی شـب ز بـام
گامهـای تنـد بـر بـام سـرا / گفت بـا خـود ایـن چنـین زَهـره کِـرا؟
بانـگ زد بـر روزن قصـر او کـه: کیسـت؟ / ایـن نباشـد آدمـی مانـا پَریسـت
سـر فـرو کردنـد قـومی بوالعجـب / مـا همـی گـردیم شـب بهـر طلـب
هـین چـه مـی جوییـد؟ گفتنـد: اشـتران / گفت: اشـتر بـام بَـر کِـی جسـت هـان؟
پـس بگفتنـدش کـه تـو بـر تختِ جـاه / چـون همـی جـویی ملاقـات اِلـه؟!
خـود همـان بُـد دیگـر آن را کـس ندیـد / چـون پـری از آدمـی شـد ناپدیـد[۲] ...

همانگونه که مشاهده می‌شود ساختار این حکایتها بسیار به همدیگر شبیه است. مولوی دقیقاً حکایت را همانند روایت شمس به پیش می‌برد. پیرنگ مشترک دو روایت از این قرار است:

الف) معرفی اجمالی ابراهیم ادهم و شرح طلب او؛
ب) ابراهیم بر بستر خود خوابیده است؛
ج) صدای همهمه و هیاهویی بر بام می شنود؛
د) گفتگوی میان ابراهیم و کسانی که بر بام در جستجوی شتر گم شده خود هستند؛
ه) دگرگونی ابراهیم در اثر شنیدن پاسخ آن اشخاص.

علاوه بر همسانی پیرنگ دو روایت، جملات و عبارات حکایت شمس با اختلاف اندکی توسط مولوی تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه شمس می‌گوید: «همان بود، دیگر کس او را ندید» و مولوی می‌گوید: «خود همان بُد دیگر آن را کس ندید». در قسمت دیگر مقالات، آمده: « تا شبی بر تخت خفته بود» که با اندک اختلافی در مثنوی به این شکل تکرار شده است: «خفته بود آن شه شبانه بر سریر». و در ادامهٔ مقالات آمده:

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۳۲۱.
۲ . همان، ج۲، ص ۳۲۸.

«بانگ قدم نهادن تند بر بام» و در مثنوی: «گام‌های تند بر بام سرا». بازتاب عبارتهای مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان در جدول زیر با وضوح بیشتری مشاهده کرد:

جدول شماره۳: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت ابراهیم ادهم

مقالات شمس	مثنوی مولوی
همان بود، دیگر کس او را ندید	خود همان بُد، دیگر آن را کس ندید
تا شبی بر تخت خفته بود	خفته بود آن شه شبانه بر سریر
بانگ قدم نهادن تند بر بام	گامهای تند بر بام سرا
می‌گوید با خود	گفت با خود
سر فرو کرد	سر فرو کردند
اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟	اشتر بام بَر کِی جست هان؟
خدا را بر تخت ملک جویند؟	بر تخت جاه، چون همی جویی ... اله؟

همچنین کلمات «بانگ»، «سرا»، «حارس»، «پاسبان»، «اشتر»، «گام»، «بام»، «تخت»، «کس» و همچنین افعال «دیدن»، «خفتن»، «گفتن»، «سرفرو کردن»، «جستن» که در مقالات شمس وجود دارند، در مثنوی نیز منعکس شده‌اند. این موضوع نشان می‌دهد که چه بسا مولوی بارها و بارها حکایتهای شمس را از روی دست‌نوشته‌هایی که از سخنان شمس داشته، مطالعه می‌کرده، به طوری که علاوه بر مفهوم حکایتها، لغات و اصطلاحات شمس هم به دایره واژگانی مولوی اضافه شده است.

این حکایت علاوه بر مقالات شمس در تذکرة الاولیای عطار نیز بیان شده است.[۱] روایت تذکرة اولیاء به این شکل است: «و ابتدای حال او(ابراهیم ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت. وچهل شمشیر زن و چهل گرز زرین در پیش و پس او می‌بردند. یک شب بر تخت خفته بود. نیم‌شب سقف خانه بجنبید

---

۱ . مرحوم فروزانفر برای مأخذ این حکایت تنها به تذکرة الاولیاء عطار اشاره کرده و از مقالات شمس یاد نکرده است.(ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۶۰).

چنانکه کسی بر بام می‌رود. آواز داد که کیست؟ گفت آشناست، اشتری گم کرده‌ام بر این بام طلب می‌کنم. گفت ای جاهل اشتر بر بام می‌جویی؟ گفت ای غافل تو خدای را در جامهٔ اطلس، خفته بر تخت زرین می‌طلبی؟

از این سخن هیبتی به دل او آمد و آتش در دلش افتاد تا روز نیارست خفت. چون روز برآمد ... ناگاه مردی با هیبت از در درآمد، چنانکه هیچ کس را ... زهره نبود که گوید تو کیستی؟ ... ابراهیم گفت چه می‌خواهی؟ گفت در این رباط فرو می‌آیم.گفت : این رباط نیست سرای من است! ... گفت: این سرای پیش از این از آن که بود؟ گفت: از آن پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت از آن پدر پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آن فلان کس. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آن پدر فلان کس. گفت: همه کجا شدند؟ گفت برفتند و بمردند. گفت: پس نه رباط این بود که یکی می‌آید و یکی می‌گذرد؟ این بگفت و ناپدید شد، و او خضر بود علیه السلام.

سوز آتش جان ابراهیم زیاده شد ... گفت: اسب زین کنید به شکار می‌روم...».[1] سپس در هنگام شکار، سروشی با او سخن می‌گوید و چهار بار از او می‌خواهد که از خواب غفلت بیدار گردد. پس از آن آهویی که ابراهیم در صدد صید اوست به سخن آمده و او را متنبّه می‌سازد. پس از این، همان سخنان هشدار دهنده را از قربوس زین(برآمدگی جلو عقب زین) می‌شنود! آنگاه گوی گریبان(تکمه لباس) او نیز به سخن آمده و او را به بیداری از خواب غفلت فرا می‌خواند. در اثر این اتفاقات خارق‌العاده است که ابراهیم ادهم دگرگون شده و توبه کرده و سر به بیابان می‌گذارد.[2]

روایت شمس و روایت عطار تفاوتهایی بسیاری با یکدیگر دارند؛ از جمله اینکه عطار، ابراهیم ادهم را شخصی معرفی می‌کند که یکسره دچار غفلت و غرق گناه شده است و در طلب حقیقت کوششی نمی‌کند. این در حالی است که شمس ابراهیم ادهم را به عنوان فردی معرفی می‌کند که در راه طلب خداوند قربانیها می‌کرد و مالها بذل می‌نمود و به عبادات متوالی می‌پرداخت، امّا گشایشی برای او حاصل نمی‌شد. مولوی

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۲ . همان، صص ۱۱۳-۱۱۴ .

نیز همچون شمس، نسبت به ابراهیم ادهم قبل از تحوّل او، نظری مثبت داشته و او را یکسره دچار غفلت معرفی نمی‌کند، بلکه از او با عنوانِ شخصی عادل و نیکنام یاد می‌کند.

علاوه بر این، در حکایت عطار، اتفاقات گوناگونی برای تحوّل ابراهیم ادهم ذکر شده است که در روایت شمس و مولوی وجود ندارد. اتفاقاتی مثل ملاقات خضر(ع) با ابراهیم ادهم در روز بعد از ماجرا و مکالمهٔ نسبتاً طولانی میان آنها، به شکار رفتن ابراهیم ادهم، شنیدن صدای سروش غیبی و همچنین سخن گفتن آهو، زین اسب و تکمه لباس با او. این در حالی است که در حکایات مقالات و مثنوی، همان مکالمهٔ شبانه میان ابراهیم ادهم و مردانی که بر بام بودند، باعث تحوّل روحی ابراهیم ادهم می‌شود و او از سلطنت دست می‌کشد.

همچنین پلاتِ روایت مثنوی منطبق بر حکایت مقالات است. از همه اینها مهمتر، توجّه بسیار زیاد مولوی به عبارات و واژگان به کار رفته در حکایتِ مقالات است؛ به طوری که تعدادی از عبارات حکایتِ مقالات شمس، با اندک تغییر و جابه‌جایی به وزن رمل مسدس محذوف در آمده و در مثنوی مولوی تکرار شده‌اند.

بنابر آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که مأخذ اصلی کار مولوی برای منظوم ساختن حکایت تحوّل ابراهیم ادهم، روایتِ مقالات شمس بوده است.

٤ . حکایت سلطان محمود و ایاز و جواهر قیمتی

این حکایت در مقالات شمس، بدون مقدمه و سرآغاز نقل شده است. شروع داستان، گفتگویی است که بین شاه و وزیر در جریان است. در ابتدای این حکایت هیچ‌گونه زمینه‌چینی، و توصیف مکان، زمان و صحنه و شخصیّت‌ها وجود ندارد و ما بدون هیچ مقدمه‌ای با اولین گفتگوی این حکایت مواجه می‌شویم.

در این حکایت سلطان محمود جهت امتحان درباریان و میزان فرمانبرداری ایشان، گوهری قیمتی به دست آنها می‌دهد و از آنها می‌خواهد که آن جواهر قیمتی را بشکنند. درباریان به خاطر ارزش فوق‌العاده آن جواهر از این کار امتناع می‌کنند، امّا ایاز بی‌درنگ به فرمان سلطان محمود عمل کرده و جواهر را خُرد می‌کند و می‌گوید ارزش سخن و

فرمان سلطان هزاران برابر بیشتر از قیمت این جواهر است. سلطان از این کار ایاز بسیار خشنود می‌شود و دستور می‌دهد که سر سایر درباریان را از تن جدا کنند، زیرا آنها قدر سخن و فرمان شاه را نفهمیده و به دستور او عمل نکرده‌اند امّا ایاز شفاعت می‌کند و سلطان به دلیل شفاعت ایاز از گناه آنها در می‌گذرد: «وزیر گفت: این گوهر را چگونه شکنم؟ شاه گفت: راست می‌گویی، چون شکنی؟ بوسه‌ای بر چشمش داد. اکنون به این حرکت بوسه عاقلی می‌جوید. به این امتحان عاقلی می‌جوید. مبلغی دلداریها کرد.

شاه محمود گوهر را داد به حاجب، و حاجب مقلّد وزیر است، خاصّه که قُبله(بوسه) و تحسین شاه ببیند در حق وزیر، می‌گوید حاجب را: این گوهر نیکو هست؟ گفت: چه جای نیکو!- هم بی‌ادبی- خوب هست؟ صدهزار خوب! - زیادت به تحسین شاه، آن هم بی‌ادبی- اکنون بشکن. چگونه بشکنم؟ که وزیر می‌گوید که همه ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه هست؟ ای والله، لایق خزینه است. فرمود که احسنت! خلعت و بر آن خلعت، خلعتی دیگر، جامگیش افزود. این هم امتحان، تا کسی اگر هست پیدا شود. گوهر دست به دست می‌آید تا به ایاز، شاه به اندرون می‌گوید: ایاز من! و بر او می‌لرزد و می‌گوید: مبادا که او این گوید. باز می‌گوید که اگر بگوید محبوب است، هرچه خواهد تا بگوید. گوهر رسید بدین طرف، و این طرف تخته بسته‌اند تا کسی پهلوی ایاز نباشد. پادشاه دست می‌کند تا گوهر را بگیرد، از بیم که نباید که ایاز همین گوید. ایاز نظر کرد به شاه؛ که چرا می‌لرزی بر من، ایاز آن باشد که بر وی بلرزند؟ اندرون او پرورده، دل او مکمّل، حقیقت او مؤدّب.

سلطان گفت ایاز را که ای سلطان، بگیر گوهر را؛ نه، ای بنده، بگیر! در زیر آن بنده گفتن هزار سلطان بیش بود. او را هزار بار خوشتر آید تا مخفی باشد، اگرش سلطان گوید برنجد؛ که برو، مرا در مَن یزید انداختی. گوهر را بگرفت. گفت خوب هست؟ گفت: خوب است. برآن هیچ زیادت نکرد .گفت: بشکن. او خود پیشین خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورده، و در آستین نهان کرده؛ بزد گوهر را و خشخاش کرد. غریو و آه برآمد از همه. گفت: چه آه است؟ چه غریو است؟ گفت: چنین گوهر قیمتی را بشکستی؟ گفت: امر پادشاه با قیمت‌تر است یا این گوهر؟ سرها فرو کشیدند. این بار صد هزار آه از دل برمی‌آرند که چه کردیم! شاه سرهنگان جلاد را فرمود که از کنار

بگیرید تا کنار، این احمقان را پاک کنید. ایاز گفت: ای شاه حلیم، اَلعَفوُ اَولَی».[۱]

مولوی نیز این حکایت را بر اساس روایت مقالات شمس به نظم در آورده است. تنها تفاوتی که بین روایت مثنوی و مقالات دیده می‌شود این است که مولانا پیش از شروع گفتگو، چند بیتی را برای توصیف صحنه گفتگو ذکر می‌کند:

شاه روزی جانب دیوان شتافت — جمله ارکان را در آن دیوان بیافت
گوهری بیرون کشید او مستنیر — پس نهادش زود در کفِّ وزیر
گفت: چون است و چه ارزد این گهر؟ — گفت: به ارزد ز صد خروار زر
گفت: بشکن! گفت: چونش بشکنم؟ — نیکخواه مخزن و مالت منم
چون روا دارم که مثل این گهر — که نیاید در بها، گردد هدر
گفت شاباش و بدادش خلعتی — گوهر از وی بستد آن شاه و فتی...
بعد از آن دادش به دست حاجبی — که چه ارزد این به پیش طالبی؟
گفت ارزد این به نیمهٔ مملکت — کش نگهدارا خدا از مَهلکت
گفت بشکن! گفت ای خورشید تیغ — بس دریغ است این شکستن را دریغ...
شاه خلعت داد و اِدرارش فزود — پس دهان در مدح عقل او گشود
بعد یک ساعت به دست میر داد — دُرّ را آن امتحان کُن باز داد
او همین گفت و همه میران همین — هر یکی را خلعتی داد او ثمین
جامگی‌هاشان همی افزود شاه — آن خسیسان را ببرد از ره به چاه
این چنین گفتند پنجه شصت امیر — جمله یک یک هم به تقلید وزیر[۲]...

سرانجام گوهر به دست ایاز می‌رسد. مولوی دقیقاً همان اضطراب سلطان محمود را که شمس از آن سخن می‌گوید در روایت خود بیان می‌دارد و در ادامه ایاز از امتحان سربلند بیرون می‌آید:

ای ایاز! اکنون نگویی کاین گهر — چند می‌ارزد بدین تاب و هنر
گفت افزون زانچه تانم گفت من — گفت اکنون زود خُردش در شکن
سنگها در آستین بودش شتاب — خُرد کردش پیش او بود آن صواب
یا به خواب این دیده بود آن پُرصفا — کرده بود اندر بغل، دو سنگ را ...

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۸۷ – ۸۸.

۲ . مثنوی، ج۳، صص ۲۵۷ – ۲۵۸.

چـون شکسـت او گـوهر خـاص آن زمـان　　ز آن امیران خاسـت صـد بانـگ و فغـان
کاین چـه بـی بـاکی اسـت والله کافرسـت　　هر که این پر نـور گـوهر را شکسـت[۱]...

پس از تشنیع امرا و درباریان، ایاز جواب آنها را داده و دلیل شکستن گوهر را بیان می‌دارد که دقیقاً شبیه روایت شمس است و حتّی عبارات آن را نیز تکرار نموده:

گفـــت ایـــاز ای مهتـــران نـــامور　　امـر شـه بهتـر بـه قیمـت یـا گُهـر؟
امـــر ســـلطان بـــه بـــود پـــیش شـــما　　یـا کـه ایـن نیکـو گهـر بهـر خـدا؟ ...
از دل هـــر یـــک دو صـــد آه آن زمـــان　　همچـو دودی مـی‌شـدی تـا آسـمان
کـــرد اشـــارت شـــه بـــه جـــلاد کُهُـــن　　کـه ز صـدرم ایـن خسـان را دور کـن[۲]

در این قسمت از حکایت ایاز به شفاعت گنه‌کاران برمی‌خیزد و از شاه حلیم و کریم، درخواست می‌کند که از گناه درباریان درگذرد. «هر چند مخاطب این بیت‌ها محمود است و خطاب کننده ایاز، امّا در آن دستوری است بنده را در نیاز بردن به پیشگاه حق»[۳]:

پـــس ایـــاز مهرافـــزا برجهیـــد　　پـیش تخـت آن اُلُـغ سـلطان دویـد
سـجده ای کـرد و گلـوی خـود گرفـت　　که ای قبادی کز تو چرخ آرد شـگفت ...
ای کریمـــی کـــه کرمهـــای جهـــان　　محـــو گـــردد پـــیش ایشـــارت نهـــان
ای لطیفـــی کـــه گـــل سـرخت بدیـد　　از خجالـــت پیـــرهن را بردریـــد
از غفـــوری تـــو غفـــران چشـــم ســـیر　　روبهـان بـر شـیر از عفـو تـو چیـر ...
غفلـــت و گســـتاخی ایـــن مجرمـــان　　از وفـور عفـو توسـت ای عَفـولان...
عفوهـــــای جملـــــه عـــــالم ذرّه‌ای　　زعکـس عفـوت ای ز تـو هـر بهـره‌ای
عفوهـــا گفتـــه ثنـــایِ عفـــو تـــو　　نیســت کُفــوش أَیُّهَــاالنَّــاسُ اتَّقُــوا[۴]

همانگونه که مشاهده شد، روایت مولوی از نظر محتوا و مفهوم دقیقاً انعکاس روایت شمس است در قالب ساختارمندتر و منظم‌تر و با شاخ و برگ بیشتر؛ به این

---

۱ . مثنوی، ج۳، صص ۲۵۹ – ۲۶۰.
۲ . همان، ج۳، ص ۲۶۰.
۳ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۵، ص ۵۸۷.
۴ . مثنوی، ج۳، صص ۲۶۱ – ۲۶۲.

ترتیب که شروع، فراز و فرود هر دو حکایت دقیقاً از شیوهٔ یکسانی تبعیّت می‌کنند، با این تفاوت که حکایت شمس بدون مقدمه و نتیجه‌گیری است، امّا مولوی علاوه بر چند بیت به عنوان مقدمه، چندین بیت را نیز در مقام نتیجه حکایت بیان می‌دارد. ساختار مشترک هر دو روایت بدین گونه است:

الف) امتحان درباریان به دست شاه به‌وسیلهٔ امر کردن او به شکستن گوهری گرانبها؛

ب) وزیر به سبب گران بودن گوهر از این کار امتناع می‌کند؛

ج) پادشاه در ظاهر وزیر را مورد تشویق قرار می‌دهد؛

د) سایر در باریان به تبع وزیر، ازشکستن گوهر امتناع می‌کنند؛

ه) شاه مجدداً، در ظاهر، درباریان را تشویق می‌نماید؛

و) رسیدن گوهر به دست ایاز و نگرانی پادشاه؛

ز) پیش بینی این موضوع توسط ایاز و شکستن گوهر بدون درنگ؛

ح) اعتراض درباریان؛

ط) جواب دادن ایاز و شرمنده شدن درباریان؛

ی) دستور پادشاه برای قتل درباریان؛

ک) شفاعت کردن ایاز و عفو پادشاه.

علاوه بر انعکاس ساختار و تجلّی تام و تمام مفهوم حکایتِ مقالات در مثنوی، بسیاری از لغات و اصطلاحات روایت شمس نیز به صورت مستقیم و گاه با اندک اختلافی توسط مولوی تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه، شمس می‌گوید: «امر شاه باقیمت‌تر است یا این گوهر؟» و مولوی نیز گفته است: «امر شه بهتر به قیمت یا گهر». و یا شمس گفته است: «این بار صد هزار آه از دل بر می‌آرند» و مولوی گفته است: «از دل هر یک دوصد آه آن زمان» و یا شمس می‌گوید: «حاجب مقلد وزیر است» و مولوی: «جمله یک یک هم به تقلید وزیر» و ... .

برای روشن‌تر شدن بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی مولوی آنها را در جدول زیر به نمایش درآورده‌ایم:

جدول شماره٤: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت سلطان محمود و ایاز و جواهر

مقالات شمس	مثنوی مولوی
چگونه بشکنم؟	چونش بشکنم؟
گوهر را داد به حاجب	دادش به دست حاجبی
اکنون بشکن!	گفت بشکن!
جامگیش افزود	اِدرارش فزود
خلعت و برآن خلعتی دیگر	بدادش خلعتی
این هم امتحان	آن امتحان کن
مقلد وزیر	به تقلید وزیر
ایاز من!... مبادا که این گوید	ای ایاز! اکنون نگویی
دو سنگ با خود آورده و در آستین نهان کرده	سنگها در آستین بودش- کرده بود اندر بغل دو سنگ را
او خود پیشین خواب دیده بود	به خواب این دیده بود
بزد گوهر را خشخاش کرد	شکست او گوهر خاصّ
غریو و آه برآمد	خاست صد بانگ و فغان
گوهر قیمتی را بشکستی	پرنور گوهر را شکست
امر پادشاه با قیمت‌تر است یا این گوهر؟	امر شه بهتر به قیمت یا گهر؟
این بار صد هزار آه از دل برمی‌آرند.	از دل هر یک دو صد آه آن زمان
این احمقان را پاک کنید	این خسان را دور کُن
شاه سرهنگان جلاد را فرمود	کرد اشارت شه به جلاد کهن
العَفو اَولَی	از وفور عفو توست ای عفولان/ عفوهای جمله عالم ذرّه‌ای ز عکس عفوت، ای ز تو هر بهره‌ای

همچنین واژگان «وزیر»، «گوهر»، «شاه»، «امتحان»، «حاجب»، «مقلد»، «خلعت»، «سنگ»، «خواب»، «آستین»، «جلاد»، «عفو»، «آه»، «دل» و افعال «شکستن»، «دادن»،

«افزودن»، «گفتن»، «خواب دیدن»، «شکستن» و ... در هر دو روایت مشترکند که باز هم نشانگر تأثیر بسیار زیاد سخنان شمس در ذهن و ضمیر مولوی است.

قابل ذکر است که این حکایت پیش از مقالات شمس، در مصیبت نامه عطار نیز ذکر شده است[1]، امّا با اندکی دقّت دراین حکایتها و مقایسه ساختار، زبان و مفهوم آنها متوجّه می شویم که مأخذ کار مولوی، مقالات شمس بوده است، نه مصیبت نامه. روایت عطار از این قرار است:

بود جامی لعل در دست ایاز — قیمت او برتر از حد قیاس
شاه گفتش بر زمین زن پیش خویش — بر زمین زد تا که شد صد پاره بیش
شور در خیل و سپاه افتاد از او — کان همه کس را گناه افتاد از او
شاه زان حرکت تبسّم می‌نمود — خویش را فارغ به مردم می‌نمود
آن یکی گفت این جهان افروز جام — از چه بشکستی چنین خوار ای غلام
گفت فرمان بردن این شه مرا — برتر از ماهی بود تا مه مرا
تو به سوی جام می‌کردی نگاه — لیک من از جان به سوی قول شاه[2]

آنگونه که مشاهده می شود، حکایت عطار بسیار مختصرتر از روایت مقالات شمس است. در این حکایت سلطان از ایاز می‌خواهد تا جام گرانبهایی را که در دست دارد بشکند و صحبتی از گوهر نیست. تعلیقها و فراز و فرودهای روایت مقالات که بعدها سر لوحه کار مولوی در سرودن حکایت او بوده در حکایت عطار وجود ندارد. در روایت عطار، خبری از امتحان کردن وزیر و درباریان و سپس هراس سلطان محمود از نافرمانی ایاز و همراه بودن سنگ با ایاز و دستور قتل درباریان و ... نیست، در حالی که همه این موارد در روایت مقالات وجود دارند و مولوی نیز دقیقاً همهٔ آنها را در مثنوی خود بازگو کرده است.

روایت عطار از این داستان، روایت ساده‌ای است؛ تنها گفتگویی بین دو شخصیّت

---

۱ . مرحوم فروزانفر برای مأخذ این حکایت مثنوی علاوه بر مصیبت نامه عطار، مقالات شمس را نیز ذکر کرده است.(ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۱۵).

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت نامه، به تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۳۸، ص ۲۸۳.

شاه و ایاز. زمینه‌چینی‌های لازم برای تنش بیشتر در داستان فراهم نشده است و به اصطلاح پیرنگ آن در مصیبت‌نامه بسیار ساده‌تر از روایت شمس و مولاناست.

علاوه بر شباهت مفهومی و ساختاری بین روایت مثنوی و مقالات، مولوی بسیاری از عبارات و واژگان حکایت شمس را به وام گرفته و گاه با اندک جابه‌جایی عین عبارت شمس را به نظم درآورده است. در حالی که شباهت لفظیِ قابل ذکری میان حکایتِ عطار و مثنوی وجود ندارد.

این شواهد نشان می‌دهند که بدون شک، مأخذ کار مولوی برای سرودن این حکایت، مقالات شمس بوده است نه مصیبت نامهٔ عطار.

۵. حکایت هارون‌الرشید و لیلی

داستان لیلی و مجنون از زمرهٔ معروفترین داستانهای ادبیات فارسی است که شاعران بسیاری چون نظامی و جامی به صورت خاصّ و سایر شعرا چون حافظ، سعدی و خاقانی و ... به صورت عام در اشعار خود، بدان اشاراتی نموده‌اند. در این میان، حکایتی است که بر اساس آن، میان لیلی و هارون‌الرشید ملاقاتی اتفاق افتاده است و هارون‌الرشید از دیدن قیافه و ظاهر معمولی لیلی متعجّب شده و این سؤال برایش پیش آمده که چه چیز لیلی باعث شیفتگی مجنون شده است؟ لیلی به او پاسخ داده است که برای دیدن جمال من، باید در دیدهٔ مجنون جای بگیری تا زیبایی را درک کنی. شمس این حکایت را این‌گونه روایت کرده است:

«گفت هارون‌الرشید که این لیلی را بیاورید تا من ببینمش که مجنون چنین شوری از عشق او در جهان انداخت، و از مشرق تا مغرب، قصهٔ عشق او را عاشقان، آینهٔ خود ساخته‌اند. خرج بسیار کردند و حیلهٔ بسیار، و لیلی را بیاوردند. به خلوت درآمد خلیفه شبانگاه، شمعها برافروخته، در او نظر می‌کرد ساعتی، و ساعتی سر پیش می‌انداخت. با خود گفت که در سخنش درآرم، باشد به واسطهٔ سخن، در روی آن چیز ظاهرتر شود. رو به لیلی کرد و گفت: لیلی توی؟ گفت: بلی، لیلی منم؛ امّا مجنون تو نیستی! آن چشم

که در سَرِ مجنون است در سَرِ تو نیست».[۱]

مولوی نیز این حکایت را به صورت بسیار مختصر در مثنوی نقل کرده است. در روایت مولوی نیز همانند روایت شمس، مخاطبِ هارون‌الرشید لیلی است و خود او پاسخ لازم را به خلیفه می‌دهد:

گفت لیلی را خلیفه کان توی کز تو شد مجنون پریشان و غوی

از دگر خوبان تو افزون نیستی! گفت: خامش! چون تو مجنون نیستی[۲]

برخلاف حکایتهای قبلی که معمولاً روایت مولوی از روایت شمس طولانی تر بود، این بار بعکس، روایت شمس کامل‌تر و طولانی‌تر است، امّا پیرنگ هر دو حکایت یکی است:

الف) ملاقات هارون‌الرشید با لیلی؛

ب) تعجب کردن خلیفه از چهره ساده و معمولی لیلی؛

ج) جواب زیرکانه و مُسکت لیلی به خلیفه.

علاوه بر ساختار و پیرنگ مشابه، در دو حکایت، کلمات و عبارات مشترک نیز دیده می‌شوند. به عنوان نمونه شمس می‌گوید: «گفت: لیلی توی؟» و مولوی گفته است: «گفت: لیلی- را خلیفه کان- تویی؟». شمس می‌گوید: «مجنون تو نیستی» و مولوی: «- گفت خامش چون- تو مجنون نیستی». نکتهٔ مشترک دیگر اینکه در هر دو حکایت، فقط یک سؤال و یک جواب وجود دارد و در هر دو حکایت فقط دو مورد «گفت» دیده می شود که باز هم نشان‌دهنده تأثیر ذهنی و زبانی شمس بر مولوی است.

بازتاب عبارات حکایت مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان در جدول زیر هم مشاهده کرد:

جدول شماره۵: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت هارون‌الرشید و لیلی

مقالات شمس	مثنوی مولوی
رو به لیلی کرد و گفت	**گفت لیلی را**

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۵.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۲۶.

لیلی توی؟	کان توی؟
مجنون تو نیستی	تو مجنون نیستی

همچنین واژگان «لیلی»، «خلیفه»، «توی»، «مجنون» و افعال «گفتن»، «بودن» میان هر دو روایت مشترک است.

قابل ذکر است که قبل از شمس، عطار نیز در مصیبت‌نامه این حکایت را نقل کرده است[1]، امّا میان روایت عطار و روایتهای شمس و مولوی تفاوتهایی وجود دارد که نشان می دهد که مولوی این حکایت را بر اساس مقالات شمس سروده است نه مصیبت نامه عطار. روایت عطار از این قرار است:

گفت هارون عشق مجنون می‌شنود — آن هوس را او چو مجنون در ربود
خواست تا دیدار لیلی بیند او — پیش لیلی یک نفس بنشیند او
خواست لیلی را و چون کردش نگاه — سهل آمد روی او در چشم شاه
خواند مجنون را و گفت ای بی خبر — نیست لیلی را جمالی بیشتر
تو چنین مست جمال او شدی — وز جنونی در جوال او شدی
ترک او گیر و مدارش نیز دوست — زان که بر هر نیم ترکی صد چو اوست
گفت تو کی دیدی آن رخسار را — عشق مجنون باید آن دیدار را
تا نیاید عشق مجنونی پدید — کی شود لیلی به خاتونی پدید
نیست نقصان در جمال آن نگار — هست نقصان در نظر ای شهریار...
زشت بادا روی لیلی در جهان — تا بماند خوبی او در نهان
زشت اگر ننماید او ای پادشاه — پس شود خلق جهان مجنون راه[2]

همانگونه که مشاهده می‌شود بین روایتهای مقالات و مثنوی شباهتهای فراوانی در حوزه مفهوم، ساختار و عبارات وجود دارد که این شباهتها در حکایت مصیبت‌نامه دیده نمی‌شوند.

در روایت عطار، هارون‌الرشید پس از ملاقات لیلی، مجنون را به حضور می‌طلبد و

---

۱ . مرحوم فروزانفر برای مأخذ این حکایت به مصیبت نامه عطار اشاره کرده، ولی از مقالات شمس یاد نکرده است.(ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص۲۴).

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، صص ۱۲۸–۱۲۷.

او را سرزنش می‌کند و مجنون به خلیفه پاسخ دندان شکنی می‌دهد؛ در صورتی که در روایت شمس این خود لیلی است که جواب مسکتی به خلیفه می‌دهد و خبری از حضور مجنون نیست.

نکتهٔ دیگر این که پیرنگ روایت مثنوی دقیقاً همانند روایتِ مقالات، کوتاه و مختصر بوده و دارای ساختار مشابهی است. این در حالی است که پیرنگ روایت عطار طولانی تر بوده و مکالمه ای نسبتاً طولانی بین خلیفه و مجنون صورت می گیرد که در آن مجنون، علاوه بر اشاره به نسبی بودن زیبایی، آرزو می کند که لیلی همیشه به چشم مردم جهان زشت به نظر بیاید و خوبی او پنهان باشد، زیرا اگر این‌گونه نباشد تمام جهانیان مجنون و شیدای او خواهند شد.

علاوه بر این، تشابهات لفظی بسیاری- به نسبت کوتاهی این حکایت در مقالات و مثنوی- بین روایت شمس و مولوی وجود دارد که بوضوح کامل نشان می‌دهد که مأخذ کار مولوی برای منظوم ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده است نه مصیبت‌نامهٔ عطار.

٦. حکایت شتر و استر

این حکایت در دو جای مقالات شمس بیان شده است و جالب اینجاست که در مثنوی هم در دو جا نقل شده است. این حکایت در مقالات در یک‌جا مختصرتر و در جای دیگر کامل‌تر است، و در مثنوی نیز همین اتفاق افتاده، یعنی در یک‌جا مختصرتر و در جای دیگر کامل‌تر است. حال بشنویم حکایت نخست را: «استر، شتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم، تو کم در سر می‌آیی؟ شتر جواب گفت: که من چون بر سر عقبه برآیم نظر کنم، تا پایان عقبه ببینم، زیرا بلندسرم و بلندهمتم و روشن چشمم، یک نظر به پایان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا. مراد از اشتر، شیخ است که کامل‌نظر است، و هر کس بدو پیوستگی بیشتر دارد در دزدیدن اخلاق او، لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی خوی او گیری».[۱]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۸.

در این حکایت «استر» نماد سالکی است که هنوز به پختگی نرسیده و نمی‌تواند راه کمال را به راحتی بپیماید، امّا شتر نماد پیر کامل است که بر همه چیز احاطه کامل داشته و توانایی رسیدن و رساندن سالکان به مقصد نهایی عالم را داراست.

مولوی نیز این حکایت را دقیقاً با همین ساختار و با همین اصطلاحات در دفتر سوم نقل کرده است:

گفت استر با شتر کای خوش رفیق — در فراز و شیب و در راه دقیق
تو نه آیی بر سر و خوش می‌روی — من همی آیم به سر در، چون غَوی
من همی افتم به رو در هر دمی — خواه در خشکی و خواه اندر نمی
این سبب را بازگو با من که چیست؟ — تا بدانم من که چون باید بزیست
گفت چشم من ز تو روشن‌تر است — بعد از آن هم از بلندی ناظر است
چون برآیم بر سر کوهی بلند — آخر عقبه ببینم هوشمند
پس همه پستی و بالایی راه — دیده‌ام را وانماید هم اله
هر قدم را از سر بینش نهم — از عِثار و اوفتادن وارهم
تو نبینی پیش خود یک دو سه گام — دانه بینی و نبینی رنج دام[1]

همانگونه که مشاهده می‌شود، ساختار و پی‌رنگ هر دو حکایت یکی است. داستان با سؤال استر از شتر آغاز می‌شود و شتر دلیل زمین نخوردن خود را برای استر توضیح می‌دهد. دلایل مولوی دقیقاً همان دلایل شمس است، هم از نظر مفهوم و هم از نظر لفظ؛ «روشنی چشم»، «بلندی نظر»، «نگاه کردن از سر کوه» و «آخر عقبه را دیدن» همان عباراتی است که در روایت شمس وجود دارند و مولوی عین آن عبارات را در حکایت خود بیان داشته است.

بازتاب عبارات این حکایتِ مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر به نمایش درآورد:

جدول شماره ٦: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت شتر و استر(۱)

مقالات شمس	مثنوی مولوی
من بسیار در سر می‌آیم	من همی آیم به سر در

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۰۰.

تو کم در سر می‌آیی	تو نه آیی بر سر
چون بر سر عقبه برآیم	چون برآیم بر سر کوهی بلند
تا پایان عقبه ببینم	آخر عقبه ببینم
روشن چشمم	چشم من ز تو روشن‌تر است

همچنین، واژگان «استر»، «شتر»، «عقبه»، «چشم» و افعال «دیدن»، «فروآمدن»، «برآمدن»، «نظر کردن» که در مقالات شمس به کار رفته، در مثنوی نیز تکرار شده است.

شمس در آخر حکایت، از آن رمزگشایی کرده و شتر را به عنوان شیخ و پیر معرفی می‌کند و در ادامه بحث اتصال و خاصیّت همنشینی و پیوستگی را مطرح می‌کند. از دیدگاه او با هر چه نشینی لاشک خوی آن چیزی را می‌گیری[1]، پس پیوستگی با هر چیز باعث جذب صفات آن چیز می‌شود. پیوستگی با شتر که نماد پیر است باعث جذب صفات او می‌شود، پیوستگی با مادّه و عالم سفلی باعث جذب صفات مادی و پست می‌شود: «در کُه نگری در تو پخسیتگی(ملال) درآید، در سبزه و گل نگری تازگی درآید. زیرا همنشین تو را در عالم خویشتن کند و از این روست که قرآن خواندن دل را صاف کند».[2]

مولوی نیز پس از ذکر این حکایت بحث «جذب اجزاء» و پیوستگی با چیزهایی که با آنها در می‌آمیزی را مطرح می‌کند و دقیقاً به دنبال همان نتیجه‌ای است که شمس آن را عرضه کرده است:

چون جنین را در شکم حق جا دهد	**جذب اجزا در مزاج او نهد**
از خورش او جذب اجزا می‌کند	**تار و پود جسم خود را می‌تند**
تا به چهل سالش به جذب جزوها	**حق حریصش کرده باشد در نما**
جذب اجزا روح را تعلیم کرد	**چون نداند جذب اجزا شاه فرد**
جامع این ذرّه‌ها خورشید بود	**بی‌غذا، اجزات را دانه ربود**[3]

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۸.

۲ . همان، ج۱، ص ۱۰۹.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۱۰۱.

مولوی در جای دیگر، با وضوح بیشتری به تشریح این جملهٔ شمس که «در کُه نگری در تو پخسیتگی درآید و در سبزه و گل نگری تازگی درآید»[۱]، پرداخته و مثالهای بیشتری در باب پیوستگی با اجزای طبیعت عرضه کرده و توضیح می‌دهد که از ارتباط و اقتران هر دو چیز، چیز جدیدی تولید می‌شود:

صورت هر آدمی چون کاسه‌ای است — چشم از معنی او حسّاسه‌ای است
از لقای هر کسی چیزی خوری — وز قران هر قرین چیزی بری ...
وز قران سبزه‌ها با آدمی — دلخوشی و بی‌غمی و خرّمی
وز قران خرّمی با جان ما — می‌بزاید خوبی و احسان ما[۲] ...

همانگونه که یادآور شدیم، حکایت «استر و شتر» در یک جای دیگر مقالات و مثنوی نیز نقل شده است. روایت دوّم شمس از این حکایت چنین است: «استر، اشتر را گفت که تو در سر کم می‌آیی، چگونه است؟ گفت یکی از آنکه بر من سه نقطه زیادتی است،[۳] آن زیادت نهلد که در رو آیم. آن یکی بزرگی جثه و بلندی قد، و دیگر روشنی چشم، از بالای گریوه نظر کنم تا پایان عقبه، همه را ببینم، نشیب و بالا. دیگر، من حلال‌زاده‌ام تو حرام‌زاده‌ای. استر معترف شد پیش اشتر، حرام‌زادگیش نماند. حرام‌زادگیش انکار است، حرام‌زادگی صفت لاینفک نیست».[۴]

مولوی در دفتر چهارم با تفضیل و توضیحات بیشتری باز هم این روایت را نقل می‌کند و مسائلی همچون «حرام‌زادگی استر و اعتراف او پیش شتر و پاک شدن او را» که شمس در حکایت دوم بیان داشته، عیناً در مثنوی بازگو می‌کند. مولوی این بار به شیوهٔ متداول خود اصل حکایت را بیان کرده و در میان آن به بیان مسائل عرفانی و اخلاقی می‌پردازد و از معانی باطنی این گفتگو پرده بر می‌دارد:

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲ . مثنوی، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳ . نماد برتری ذاتی وجود اولیاء و انبیاء بر سایرین است، زیرا از دیدگاه شمس و مولوی اولیاء الهی و پیران ربّانی قبل از خلقت عالم و فرشتگان و آسمان و زمین موجود بوده‌اند و گوهر وجودی ایشان با دیگران متفاوت است. در ذیل باب ولایت و پیر، در این مورد صحبت خواهد شد.

۴ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۷۲.

اشـــــتری را دیـــــد روزی اســـــتری چونکــه بــا او جمــع شــد در آخُــری
گفــت مــن بســیار مــی‌افــتم بــه رو در گریـــوه راه و در بـــازار و کـــو
خاصــه از بــالای کُــه تــا زیــر کــوه در ســـرآیم هـــر زمـــانی از شـــکوه
کــم همــی افتــی تــو در رو بهــر چیســت؟ یــا مگــر خــود جــان پاکــت دولتیســت
در ســـــرآیم هـــــر دم و زانـــــو زنـــــم پوز و زانو زآن خطــا پــر خــون کـنم[1] ...

در نهایت شتر این‌گونه به او پاسخ می‌دهد:

گفــت گرچــه هــر ســعادت از خداســت در میـــان مـــا و تـــو بـــس فرقهاســـت
ســـربلندم مـــن دو چشـــم مـــن بلنـــد بیـــنش عـــالی امـــان اســـت از گزنـــد
از سَـــرِ کُـــه مـــن ببیـــنم پـــای کـــوه هـــر گَـــو و همـــوار را مـــن تُـــوه تُـــوه
همچنـــَان کـــه دیـــد آن صـــدر اجـــل پـــیش کـــار خـــویش تـــا روز اجـــل
آنچــه خواهــد بــود بعــد بیســت ســال دانـــد انـــدر حـــال آن نیکـــو خصـــال
حـــال خـــود تنهـــا ندیـــد آن متّقـــی بلکـــه حـــال مغربـــی و مشـــرقی ...
دیگـر آنکـه چشـم مـن روشـن‌تـر اسـت دیگـر آنکـه خلقـت مـن اطهـر اسـت[2]
زآنکـــه هســـتم مـــن ز اولاد حـــلال نـــه ز اولاد زنـــا و اهـــل ضـــلال
تـــو ز اولاد زنـــایی بـــی گمـــان تیـر، کـژ پـرّد چـو بَـد باشـد کمـان[3]

در ادامه، استر به حرامزادگی و ضعف‌های خود اعتراف کرده و از شتر می‌خواهد که او را به مسیر درست هدایت نماید. همین موضوع باعث می‌شود که صفات بد او– که ذاتی نبودند– از او منفک شده و علاوه بر این به واسطه نظر و عنایت شتر که نماد پیر است، صفات ربّانی و رحمانی در وجود او جاری شوند:

گفـــت اســـتر راســـت گفتـــی ای شـــتر ایـن بگفـت و چشـم کـرد از اشـک پُـر
ســـاعتی بگریســـت و در پـــایش فتـــاد گفـــــت ای بگزیـــــدهٔ رَبُّ العِبـــــاد
چـــه زیـــان دارد گـــر از فرخنـــدگی در پـــذیری تـــو مـــرا در بنـــدگی
گفــت چــون اقــرار کــردی پــیش مــن رو کــه رســتی تــو ز آفــات زمــن

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۴۷۸.

۲ . «شتر، از شتر نر و ماده زاده است در حالی که استر از خر و مادیان پدید آمده»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۴۹۲). به همین دلیل شتر، نماد حلال زادگی و استر، نماد حرامزادگی در نظر گرفته شده اند.

۳ . مثنوی، ج۲، صص ۴۷۹ – ۴۸۰.

دادی انصـــــاف و رهیـــــدی از بـــــلا   تـــو عـــدو بـــودی شـــدی ز اهـــل وَلا
خـــوی بـــد در ذات تـــو اصـــلی نبـــود   کـــز بـــد اصـــلی نیایـــد جـــز جُحـــود...
رو کـــه رســـتی از خـــود و از خـــوی بـــد   واز زبانـــــهٔ نـــــار و از دنـــــدان دد
رو کـــه اکنـــون دســـت در دولـــت زدی   در فکنـــدی خـــود بـــه بخـــت ســـرمدی...
نـــار بـــودی، نـــور گشـــتی ای عزیـــز   غـــوره بـــودی گشـــتی انگـــور و مـــویز
اختـــری بـــودی، شـــدی تـــو آفتـــاب   شـــاد بـــاش الله اعلـــم بالصـــواب[1]

در این حکایت، «شتر رمز مؤمنی است که با نور خدا به جهان می نگرد و استر کوتاه بینی است که در وادی شبهات به سر می برد. او هنگامی از قید شبهه خواهد رست که نقص خود را دریابد و با انابت به خدا یا به سوی ولی‌ای از اولیای حق شتابد. تا آن ولی به لطف، دست وی گیرد و حق تعالی به برکت ولیّ، توبه او را بپذیرد و از گناهش درگذرد و به بهشتش در آورد».[2]

همانگونه که مشاهده می‌شود، مفهوم و ساختار این حکایت دقیقاً مشابه روایت شمس است. در این حکایت پس از اعتراف استر، وجود او پاک می‌شود و این دقیقاً همان مفهوم حکایت شمس تبریزی است. ساختار و پیرنگ و شیوه روایت حکایتها یکسان است و اگرچه ساختار کلّی حکایتهای مولوی متقن‌تر و محکم‌تر هستند، امّا در کلیّات هر چهار روایت از یک ساختار مشترک تبعیّت می‌کنند. علاوه بر شباهت هسته و پیرنگ حکایتها، زاویهٔ دید، گفتگوها و نتیجه‌گیری‌ها نیز کاملاً مشابه یکدیگر هستند. ساختار مشترک این روایتها به این گونه است:

الف) ملاقات شتر و استر.

ب) سؤال کردن استر از شتر که چرا من بسیار بر زمین می افتم، ولی تو نمی افتی؛

ج) جواب شتر و گفتن دلیل این موضوع(بلند نظری، روشن چشمی، عاقبت نگری)؛

د) مهمترین دلیل، حلال زادگی شتر و حرام زادگی استر؛

ه) اعتراف استر به عیوب خویش نزد شتر؛

---

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۴۸۰ – ۴۸۱.

۲ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۴۹۴.

و) پاک شدن عیوب استر به واسطه اعتراف.

همچنین، بسیاری از عبارات حکایت مقالات شمس با اندک تغییری در حکایت مثنوی مولوی منعکس شده اند. به عنوان نمونه، «بلندی قد و روشنی چشم» در مقالات، به شکل: «سربلندم من دو چشم من بلند» در مثنوی بازتاب یافته است، و یا عبارت: «دیگر من حلال‌زاده‌ام تو حرام‌زاده‌ای» در مقالات به صورت: «من ز اولاد حلال ... تو ز اولاد زنا» منعکس شده است. شمس می‌گوید آن «حرام‌زادگی صفت لاینفک نیست» و مولانا به تبع او آورده: «خوی بد در ذات تو اصلی نبود».

بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر به نمایش درآورد:

جدول شماره ۷: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت شتر و استر(۲)

مقالات شمس	مثنوی مولوی
استر، اشتر را گفت	**اشتری را دید روزی استری**
تو در سر کم می‌آیی	**کم همی افتی تو در رو**
سربلندم من	**بلندی قد**
دو چشم من بلند	**روشنی چشم**
از بالای گریوه نظر کنم تا پایان عقبه همه را ببینم نشیب و بالا	**از سر کُه من ببینم پای کوه هر گو و هموار را من توه توه**
دیگر من حلال زاده‌ام	**هستم من ز اولاد حلال**
تو حرام زاده‌ای	**تو ز اولاد زنایی**
استر معترف شد پیش اشتر	**گفت استر راست گفتی ای شتر**
حرام زادگی صفت لاینفک نیست	**خوی بد در ذات تو اصلی نبود**

همچنین بسیاری از لغات و واژگان حکایتِ مقالات در مثنوی متجلّی شده‌اند، واژگانی چون: «نشیب»، «بالا»، «چشم»، «بلند»، «عقبه»، «حلال زاده» و همچنین افعال: «گفتن»، «در رو آمدن» و «دیدن» که همگی نشان‌دهنده بازتاب مفاهیم و عبارات مقالات

شمس در مثنوی مولوی است.

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونهٔ این حکایت در هیچ اثر دیگری مشاهده نشد.[۱]

۷. حکایت بایزید بسطامی و پیشگویی او از آمدن خرقانی

بایزید بسطامی از جملهٔ عرفای بزرگ سده‌های نخستین اسلامی است که آوازهٔ او در سرتاسر کتب عرفانی طنین‌انداز است. «هم به دلیل تقدّم زمانی و هم به دلیل جسارت روحی و پیشاهنگ بودن در عرصهٔ تجارب روحی مرتبطِ با الاهیّاتِ عرفانی، بایزید در میان عارفان اسلام و ایران جایگاهی دارد که بی گمان در طول قرون و اعصار منحصر به فرد باقی مانده است ... در تمام متون عرفانی نام او با احترامی ویژه همواره، تکرار شده است».[۲] از جمله در کتاب تذکرةالاولیاء عطار، باب مفصّلی به احوال و سخنان او اختصاص داده شده است.[۳]

شمس تبریزی نیز در چند جای سخنان خود، به بایزید و احوال و سخنان او اشاراتی کرده است. از جمله در حکایت‌واره‌ای چند سطری، داستان پیشگویی و خبردادن او از به دنیا آمدن ابوالحسن خرقانی دیگر عارف نامدار ایرانی را نقل کرده است: «... ابایزید قدس‌الله سرّه بر دیه خرقان گذر کرد؛ گفت: از این دیه بعد از صد و پنجاه سال، مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد و همچنان شد. به همان تاریخ ابوالحسن خرقانی طالب شد و از سر تربت او خرقه پوشید. پس، اولیای کامل، اولیتر که بر اسرار واقف کندشان خدای تعالی».[۴]

مولوی نیز در دفتر چهارم مثنوی این حکایت را نقل کرده است:

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۸۳.

۲ . محمّد رضا شفیعی کدکنی، دفتر روشنایی(از میراث عرفانی بایزید بسطامی)،تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۵، ص ۲۹.

۳ . ر.ک: فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالاولیاء، صص ۱۷۵ — ۲۲۹.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۷.

آن شـــــنیدی داســـــتان بایزیـــــد **کـه زحـال بوالحسـن، پیشـین چـه دیـد**
روزی آن ســـلطان تقـــوا مـــی‌گذشـــت **بـــا مریـــدان جانـــب صـــحرا و دشـــت**
بـــوی خـــوش آمـــد مـــر او را ناگهـــان **در ســـواد ری ز ســـوی خارقـــان...**
گفـــت بـــوی بلعجـــب آمـــد بـــه مـــن **همچنانکـــه مـــر نبـــی را از یمـــن ...**
گفـت زیـن سـو بـوی یـاری مـی‌رسـد **کانـــدرین ده شـــهریاری مـــی‌رســـد**
بعـــد چنـــدین ســـال مـــی‌زایـــد شـــهی **مـــی‌زنـــد بـــر آســـمانها خرگهـــی**
رویـــش از گلـــزار حـــق بیـــرون بـــود **از مـــن او انـــدر مقـــام افـــزون بـــود**
چیســـت نـــامش؟ گفـــت: نـــامش بوالحســـن **حلیـــه‌اش واگفـــت زابـــروی و ذَقَـــن[1]...**

در ادامهٔ حکایت، مولوی شرح می‌دهد که یاران آن تاریخ را یادداشت کردند، و درست در همان وقتی که بایزید خبر داده بود، ابوالحسن خرقانی متولد شد. خرقانی در عالم خواب و گاه در عالم واقعه با بایزید ارتباط برقرار می‌کرد تا آنکه تحوّل عظیمی در وجود او رخ داد و او به مقام و درجه‌ای رسید که بسی بالاتر از مقام و منزلت بایزید بود.[2]

روایت مولانا بسیار کامل و مفصّل است و این در حالی است که روایت شمس بسیار کوتاه و موجز است. شمس سخن از تاریخ صد و پنجاه سال می‌گوید در صورتی که مولوی اشاره‌ای به این تاریخ نمی‌کند. مولوی به ادامه حکایت پرداخته و آن را به سرانجام رسانده است، امّا حکایت شمس تنها به صورت اشاره‌وار و تلمیح بیان شده است. بنابراین، این دو حکایت از نظر ساختار شباهتی به یکدیگر ندارند. از نظر مفهوم هم، تنها در موضوع کلّی با هم مشترک‌اند و در جزئیات متفاوت. امّا نتیجه‌ای که شمس و مولوی از این حکایت می‌گیرند یکسان است: شمس در انتهای حکایت به آگاهی اولیاء به اسرار اشاره می‌کند و مولوی نیز دقیقاً همین نتیجه را از حکایت گرفته و بر این موضوع تأکید می‌کند که اولیای کامل از تمام اسرار عالم و آدمیان آگاهند، حتی قبل از تولد آنها:

---

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۳۸۴ – ۳۸۶.

۲ . همان، ج۲، صص ۳۸۷ – ۳۹۴.

لـــوح محفـــوظ اســـت او را پیشـــوا　　از چه محفـوظ اسـت؟ محفـوظ از خطـا
نه نجوم است و نه رمل است و نـه خـواب　　وحـــی حـــق، واللهُ اَعلَــم بِالصَّــواب[1] ...
کـــــاملان از دور، نامـــــت بشـــــنوند　　تــا بــه قعــر بــاد و بــودت در دونــد
بلکـــــه پــــیش از زادن تـــــو ســــالها　　دیـــده باشـــندت تـــو را بـــا حالهـــا[2]

شکل و ساختار حکایت در مثنوی بیش از آنکه نزدیک به مقالات شمس باشد، به روایت تذکرةالاولیاء عطار نزدیک است.[3] روایت عطار این‌گونه است: «نقل است که شیخ بایزید هر سال یک نوبت به زیارت دهستان شدی- به سر ریگ که آنجا قبور شهداست- چون بر خرقان گذر کردی، بایستادی و نفس برکشیدی. مریدان از وی پرسیدند: شیخا! ما هیچ بوی نمی‌شنویم. گفت: آری که از این دیه دزدان، بوی مردی می‌شنوم. مردی بود نام او علی و کنیت او ابوالحسن. به سه درجه از من بیش بود. بار عیال کشد؛ و کشت کند؛ و درخت نشاند».[4]

وجه اشتراک روایت مثنوی و تذکرةالاولیاء در این است که در هر دو روایت، بایزید بوی و رایحه خوش از جانب خرقان احساس می‌کند که این موضوع در روایت شمس وجود ندارد. همچنین در روایت عطار و مولوی سخنی از صد و پنجاه سال نیست.

در تذکرةالاولیاء و مقالات به بلندمرتبگی خرقانی نسبت به بایزید با ذکر درجه برتری او اشاره شده است: در مقالات پنج درجه و در تذکرةالاولیاء سه درجه برتری؛ امّا مولوی به هیچ یک از این دو قول توجّهی نکرده و برتری را به صورت کلّی مطرح نموده است.

بنابراین، اگرچه حکایت مثنوی کاملاً شبیه به روایت شمس نیست، امّا به طور مطلق

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۳۸۷.

۲ . همان، ج۲، ص ۳۸۴.

۳ . مرحوم فروزانفر برای مأخذ این حکایت به تذکرةالاولیاء عطار اشاره کرده، ولی از مقالات شمس یاد نکرده است.(ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۷۸).

۴ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالاولیاء، ص ۶۷۶.

هم بازتاب روایت عطار نمی‌تواند باشد. شاید مولوی امری بین این دو را انتخاب کرده و این دو روایت را با هم تلفیق نموده و با توجّه به ذوق سرشار خود، اندکی نیز بر آن افزوده و مجموع را در مثنوی خود روایت کرده است.

این حکایت شمس، از نظر عبارت نیز بازتاب خاصّی در مثنوی نداشته است، به طوری که عبارتهای کاملاً مشابهی میان آنها یافت نمی‌شود. هرچند واژه‌ها از نظر معنوی با هم در ارتباطند، امّا از نظر لفظی با یکدیگر تفاوت دارند. به عنوان نمونه در مقالات آمده: «به پنج درجه از من بگذرد» این معنا به صورت دیگری در مثنوی این‌گونه بیان شده: «از من، او اندر مقام افزون بود». و یا در مقالات آمده: «از این دیه، بعد از صد و پنجاه سال مردی بیرون آید» که با عبارت متفاوتی در مثنوی این‌گونه می‌خوانیم: «بعد چندین سال می‌زاید شهی». یا در مقالات آمده: «از این دیه» و در مثنوی «کاندر این ده».[1]

با این همه، واژگان «تاریخ»، «تربت»، «خرقه» و «سال» و افعال «گذشتن» و «گفتن» در هر دو روایت مشترک هستند.

۸. حکایت آن شخص که سحوری بر در می‌زد

سحوری در لغت نامهٔ دهخدا به معنای «در زدن گدایان، گاه سحر رمضان بر درهای بزرگان، برای بیدار شدن آنان»[2] آمده است، امّا به احتمال درست‌تر« آلت موسیقی بوده مانند بوق یا نای که به هنگام سحر برای روزه‌داران می‌زدند تا برخیزند و سحری بخورند».[3]

شمس، برای متنبّه کردن کسانی که سؤال بی‌جا می‌کنند، بدون اینکه از موقعیّت و مقام باطنی طرف مقابل آگاهی داشته باشند، حکایتی نقل می‌کند که مولوی نیز آن را در

---

۱ . چنانکه دیده می شود، عبارتهای این حکایت از نظر لفظی چندان به هم شبیه نیستند، از این رو، برای این حکایت، جدول بازتاب عبارات رسم نشد.

۲ . علی اکبر دهخدا، لغت نامه، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۷۷، ج۹، ص۱۳۴۹۷.

۳ . محمّدعلی موحد، تعلیقات مقالات شمس تبریزی، ص ۴۵۱.

مثنوی تکرار کرده است. حکایت شمس از این قرار است: «آن شخص سحوری به روز می‌زد بر در خانه‌ای، آن شخص را شب روز شده بود، آن یکی گفت: درین خانه کسی نیست، این سحوری برای که می‌زنی؟ گفت: خاموش! مردمان خانقاه‌ها و کاروانسراها می‌کنند برای خدا، من نیز برای خدا چیزی می‌زنم».[۱] شمس، پس از ذکر این حکایت کوتاه این‌گونه نتیجه می گیرد که انسانهایی که مراتب والای سیر و سلوک را طی نکرده‌اند، نمی‌توانند بر کسانی که به مقامات والای عرفانی دست یافته‌اند خرده گرفته و آنها را به دلیل انجام کارها و یا ادای سخنانشان مورد سؤال قرار دهند: «در آن مقام سؤال نباید کردن، و خلق را خود چه سؤال رسد که گوینده حیران مانده است که من چه گویم و با که گویم».[۲]

کار نابجایی که آن شخص از دیدگاه مردم دارد انجام می‌دهد؛ سحوری زدن بر در خانه‌ای است که کسی در آن نیست. امّا آن شخص جواب می‌دهد که انجام کار خیر نیازی به وجود شخص حقیقی ندارد، بلکه انسان باید عمل خیر را در راه رضای حق انجام دهد، خواه کسی باشد یا نباشد. ملاک محاسبهٔ خداوند، نیّت انسان است چنانکه حضرت رسول(ص) می‌فرمایند: «الاعمَالُ بِالنِیَّات».[۳]بنابراین، طالب حق باید وظیفهٔ خود را انجام دهد و در بند این نباشد که آیا کسی به او توجّه می‌کند یا نه.[۴]

در حکایت مولوی نیز، شخصی به نیمه شب بر در خانه‌ای که کسی در آن نیست سحوری می‌زند، و شخص دیگری او را مورد سرزنش قرار می‌دهد:

آن یکی می‌زد سحوری بر دری — درگهی بود و رواق مهتری
نیم شب می‌زد سحوری را بجِد — گفت او را قایلی کای مُستمِد

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۴.

۲ . همانجا.

۳ . محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳، ج۶۷، ص ۲۱۰. (ملاک ارزش اعمال، نیّت انسان است).

۴ . به قول خواجه شیراز: حافظ وظیفهٔ تو دعا گفتن است و بس — در بند آن مباش که نشنید یا شنید
(شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، به سعی سایه(امیر هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴).

اولاً وقـــت ســـحر زن ایـــن ســـحور نیمـه شـب نبـود گـه ایـن شـرّ و شـور
دیگـــر آنکـــه فهـــم کـــن ای بوالهـــوس که در این خانه درون، خود هست کـس
کـس در اینجـا نیسـت جـز دیـو و پـری روزگـــار خـــود چـــه یـــاوه مـــی‌بـــری
بهـر گوشـی مـی‌زنـی دف، گـوش کـو؟ هـوش بایـد تـا بدانـد، هـوش کـو؟
گفــت: گفتــی، بشــنو از چــاکر جــواب تـــا نمـــانی در تحیّـــر و اضـــطراب
گرچـه هسـت ایـن دم بـر تـو نیمشـب نـزد مـن نزدیـک شـد صـبح طـرب
هـر شکسـتی پـیش مـن پیـروز شـد جملـه شـبها پـیش چشـمم روز شـد[۱]

در این قسمت مولوی به شرح و تفسیر آن سخن شمس که «آن شخص را شب روز شده بود» می‌پردازد:

پـیش تـو خـون اسـت آب رود نیـل نزد من خون نیست آب است ای نبیل[۲]
در حـق تـو آهـن اسـت آن و رخـام پـیش داوود نبـی مـوم اسـت و رام
پـیش تـو، کُـه بـس گرانسـت و جمـاد مطـرب اسـت او پـیش داوود اوسـتاد
پـیش تـو، آن سـنگ ریـزه سـاکت اسـت پـیش احمـد او فصـیح و قانـت[۳] اسـت
پـیش تـو اُسـتون مسـجد مـرده‌ای اسـت پـیش احمـد عاشـق دل بـرده‌ای اسـت
جملـه اجـزای جهـان پـیش عـوام مـرده و پـیش خـدا دانـا و رام[٤]

پس از این، شخص سحوری زننده به توضیح و تفسیر عمل خود پرداخته، می‌گوید :

آنچـه گفتـی کانـدرین خانـه و سـرا نیست کس، چون مـی‌زنـی ایـن طبـل را
بهـر حـق ایـن خلـق زرهـا مـی‌دهنـد صـد اسـاس خیـر و مسـجد مـی‌نهنـد
مـال و حـج در راه حـجّ دور دسـت خوش همی بازنـد چـون عشّـاق مست
هـیچ مـی‌گوینـد کـان خانـه تهـی اسـت بلکـه صـاحبخانه جـان مُختَبـی[۵] اسـت
پُـر همـی بینـد سـرای دوسـت را آنکـه از نـور الـه اسـتش ضـیا

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۲۲.
۲ . نبیل: دانا، هوشیار.
۳ . قانت: فرمانبردار، مطیع، دعاخواننده در نماز.
۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۲۲.
۵ . مختبی: پنهان، مخفی.

بس سرای پُر زجمع و انبهی — پیش چشم عاقبت بینان تهی ...
خلق در صفّ قتال و کارزار — جان همی بازند بهر کردگار
آن یکی اندر بلا ایّوب وار — و آن دگر در صابری یعقوب وار
صد هزاران خلق تشنه و مستمند — بهر حق از طمع جهدی می‌کنند
من هم از بهر خداوند غفور — می‌زنم بر در به امّیدش سحور[1]

در این ابیات، مولوی تأکید می‌کند که وقتی عملی را برای رضایت خداوند انجام می‌دهی، نباید به ردّ و قبول خلق اعتنایی داشته باشی، زیرا اعمال و حتّی اجسام، بسته به افراد، معنا و کارکرد متفاوت می‌یابند. در حقیقت، این نیّت و درون افراد است که به اعمال آدمی ارزش و بها می‌دهد. بدین ترتیب، اگرچه کسی در آن خانه نیست، امّا عمل سحوری زدن آن مرد دارای اجر و پاداش است، چرا که برای رضایت حق این کار را انجام می‌دهد.

چنانکه مشاهده می‌شود، مولوی یک حکایت چهار سطری شمس را به یک روایت بیش از چهل بیتی گسترش داده و سعی می‌کند که تفکرات شمس را که در حکایت به صورت بسیار مختصر به آنها اشاره شده است، گسترش داده و به عالی‌ترین صورت بیان نماید. با وجود این، هر دو روایت از یک پیرنگ کلّی واحد تبعیت می‌کنند. پیرنگ مشترک هر دو روایت از این قرار است:

الف) شخصی بی‌هنگام و بر در سرایی خالی از سکنه سحوری می زند؛

ب) شخص دیگری که در آن اطراف است عمل او را نکوهش کرده و آن را کاری بیهوده معرفی می‌کند؛

ج) شخص سحوری زننده به رمز گشایی عمل خود پرداخته، جوابی مُسکت به شخص نکوهش کننده می‌دهد.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که طرح اولیّهٔ حکایت متعلّق به شمس است که مولانا آن طرح را گسترش داده و سؤالها را بروشنی مطرح نموده و آنگاه به پاسخ آنها پرداخته است. پس مفهوم حکایت مثنوی، بازتاب ساختارمند حکایت مقالات است با شاخ و برگ، توضیح و تفسیر کافی.

---

۱ . مثنوی، ج۳، صص ۲۲۲– ۲۲۳.

علاوه بر بازتاب پیرنگ حکایتِ مقالات شمس، تعدادی از عبارات و واژگان آن نیز در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، در مقالات شمس آمده: «آن شخص سحوری می‌زد بر درخانه‌ای» و در مثنوی آمده: «آن یکی می‌زد سحوری بر دری». در ادامهٔ مقالات، آمده: «درون خانه کسی نیست» و در مثنوی: «که در این خانه درون خود هست کس؟». بازتاب کامل عبارتهای این حکایتِ مقالات شمس در مثنوی، در جدول زیر قابل مشاهده هستند:

جدول شماره۸: بازتاب عبارات مقالات در مثنوی ضمن حکایت آن شخص که سحوری بر در می‌زد

مقالات شمس	مثنوی مولوی
آن شخص سحوری می‌زد بر درخانه‌ای	**آن یکی می‌زد سحوری بر دری**
درون خانه کسی نیست!	**کس در اینجا نیست!** **و: در این خانه درون خود هست کَس؟**
آن شخص را شب روز شده بود	**جمله شب‌ها پیش چشمم روز شد**
مردمان خانقاه‌ها و کاروانسراها می‌کنند برای خدا	**بهر حق این خلق زرها می‌دهند** **صد اساس خیر و مسجد می‌نهند**
من نیز برای خدا چیزی می‌زنم	***من هم* از بهر *خدا*وند غفور** ***می‌زنم* بر در به امّیدش سحور**

علاوه بر عبارات، تعدادی از واژگان این حکایت مقالات شمس نیز در مثنوی مولوی بازگو شده‌اند، واژگانی چون: «سحوری»، «در»، «خانه»، «شب»، «روز»، «خدا» و ... همچنین است افعال «زدن»، «بودن»، «دادن».

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونهٔ این حکایت در هیچ اثر دیگری یافت نشد.[1]

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۳۸.

۹. حکایت نایزن

در ادامه حکایت «آنکه سحوری می‌زد» شمس، حکایت مرد نایزنی را نقل می‌کند که ناگاه تیزی از او رها شده و مانع نوازندگی‌اش می‌شود: «مثال تو و من همچون آن نای زن است که نای می‌زد، در این میانه بادی از او جدا شد؛ نای بر اسفل خود نهاد، گفت: اگر تو بهتر می‌زنی بزن».[۱]

نتیجه‌ای که شمس، در ادامه سخنان خود، از بیان این حکایت می‌گیرد این است که وقتی از حقیقت و ظرفیّت وجودی کسی خبر نداری نباید در برابر او لب به سخن بگشایی! زیرا اگرچه سخنها در ظاهر مثل هم هستند، امّا تفاوت سخن بزرگان و اولیاء و سخن بیهودهٔ مدعیان همانند باد دهان و باد اسفل است که اگرچه هر دو در باد بودن مشترکند، امّا این کجا و آن کجا؟[۲]

مولوی نیز به تبع شمس این حکایت را به صورت بسیار مختصر در دو بیت در دفتر چهارم مثنوی بیان کرده است که از نظر ساختار، واژگان و عبارات مشابه هستند. همچنین نتیجه‌ای که مولوی از داستان می‌گیرد با نتیجه شمس یکسان است:

آن یکی نایی که خوش نی می‌زده است — ناگهان از مقعدش بادی بجست
نای را بر ...ن نهاد او که زِ مَن — گر تو بهتر می‌زنی بستان بزن[۳]

مولوی در این حکایت «از بعضی بی ادبان که گستاخانه خود را در میان می‌افکنند و سخنانی می‌گویند و بر مردان حق خرده می‌گیرند، شکوه می‌کند».[۴] او با بیان این حکایت، قصد دارد به مدعیان بگوید سخن ایشان در برابر اولیاء، همان حکایت نایزن است، بنابراین باید در برابر سخن اولیاء سکوت کنند:

می‌کنم لاحول، یعنی چاره نیست — چون تو را در دل به ضدّم گفتنیست
چون که گفت من گرفتت در گلو — من خمش کردم، تو آنِ خود بگو[۵]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۴.

۲ . همان، ج۱، صص۱۲۴-۱۲۵.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۳۲۴.

۴ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص۱۲۰.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۳۲۴.

شمس نیز دقیقاً به همین ترتیب سخن دیگران را در برابر خود- که در اکثر سخنانش در مقالات به عنوان ولی کامل معرفی می‌شود-[۱] همچون همان حکایت نایزن دانسته است: «من برای خدا می‌گویم، تو سؤال چون می‌کنی، مثال من و تو، همچون آن نای زن است ...».[۲]

اگرچه این حکایت در مقالات شمس به صورت بسیار کوتاه روایت شده و به تبع آن مولوی نیز در مثنوی آن را به شکلی مختصر روایت کرده و تنها به دنبال انتقال مفهوم آن بوده، با وجود این باز هم از ساختار و پیرنگ مشابه‌ای تبعیّت می‌کنند. پیرنگ مشترک دو روایت از این قرار است:

الف) نواختن نای توسط شخصی؛

ب) رها شدن تیزی نا بهنگام از آن شخص؛

ج) گذاشتن نای بر اسفل و تقاضای نواختن از آن.

علاوه بر پیرنگ، تعدادی از عبارات و واژگان حکایتِ شمس نیز در مثنوی بازتاب داشته‌اند که در جدول زیر قابل مشاهده هستند:

جدول شماره۹: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت نایزن

مقالات شمس	مثنوی مولوی
در این میانه بادی از او جدا شد	ناگهان از مقعدش بادی بجست
نای بر اسفل خود نهاد	نای را بر ...ن نهاد
اگر تو بهتر می‌زنی	گر تو بهتر می‌زنی
بزن	بستان بزن

همچنین، واژگان «باد»، «نای»، «بهتر» و افعال «زدن» و «گفتن» که در مقالات شمس بیان شده‌اند، در مثنوی مولوی تکرار شده‌اند.

بازتاب مفهوم، ساختار و زبان مقالات شمس در این دو بیت از مثنوی مولوی و

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۱۱۵ ، ۷۹ و ج۲، صص ۳۱۷ ، ۱۲۸ و ... .

۲ . همان، ج۱، ص ۱۲۴.

سایر حکایتهای او نشان دهندۀ تأثیر بسزای سخنان شمس در ذهن و زبان مولوی است.

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونۀ این حکایت در هیچ اثر متقدّم دیگری یافت نشد.[۱]

۱۰. حکایت موشی که مهار اشتری به دهان گرفته بود

در این حکایت، شتری که از صاحب خود دلگیر شده است، مهار خود را به دست موشی می‌دهد تا او خواجه‌اش باشد! موش می‌پندارد این سعادت به سبب بزرگی و پهلوانی او نصیبش شده است. شتر به واسطۀ فراست باطنی که دارد، از اندیشۀ موش آگاه می‌شود و برای متنبّه کردن موش به سمت رودخانه می‌رود و به موش می‌گوید که اکنون تو برو تا من هم پشت سر تو بیایم. موش از بزرگی آب می‌ترسد و جرأت پا نهادن در آن را ندارد، شتر پا پیش گذاشته و وارد رودخانه می‌شود و می‌گوید که نترس، عمق آب تنها تا سر زانو است! موش که متوجّه اشتباه خود می‌شود، از غرور درونی و توّهم قدرت خویش توبه کرده و از شتر تقاضای کمک می‌کند، شتر نیز توبۀ او را می‌پذیرد و موش را بر دوش خود سوار کرده، از آب می‌گذراند:

«موشی مهار اشتری به دهان گرفت و روان شد. اشتر از غصّه آنکه با خداوند خود حرونی کرده بود، منقاد موش شد از ستیزۀ خداوند، موش پنداشت که از قوّت دست اوست. پرتو آن پندار بر اشتر زد؛ گفت: نمایمت. چون به آب رسیدند موش ایستاد. گفت: موجب توقف چیست؟ گفت: جوی آب بزرگ پیش آمد. اشتر گفت: تا بنگرم که آب تا چه حدّ است؟ تو واپس ایست. چون پای در آب نهاد، گامی چند برفت و واپس کرد. گفت: بیا که آب سهل است، تا زانو بیش نیست. موش گفت: آری، امّا از زانو تا به زانو![۲] گفت: توبه کردی که این گستاخی نکنی، و اگر کنی با هم زانوی خود کنی؟ گفت: توبه کردم، امّا دستم گیر. اشتر بخفت، که بیا، بر کوذبان[۳] من برآ ... چه جوی و

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۶۰.

۲ . در نسخه دیگر: «که زانو تا به زانو فرقهاست»(مقالات شمس، ج۱، پانویس ص ۱۳۴).

۲. کوذبان: پالان و جل مانندی که پشت شتر برای سواری یا بارکشی می سازند.

چه جیحون که اگر دریاست سباحت کنم، باک ندارم!»[۱]

این حکایت شمس از دو بُعد قابل بررسی و توجّه است، یکی آنکه وقتی شتر از خداوند خود آزرده خاطر می‌شود، مهار دست او به دست موش بی‌ارزشی می‌افتد. پس بنده همان بهتر که بندگی پروردگار خویش به جای آورد تا به خواری گرفتار نشود. نکته دوم بصیرت و بینایی شتر است که در قسمت دوم حکایت به اندیشهٔ موش پی می‌برد. در این قسمت، شتر تمثیلی از پیر و ولیّ است که بر خواطر آگاهی دارد.[۲] بنابراین، آدمی باید در برابر محبّت و فروتنی اولیای الهی و پیران ربّانی مغرور نشود و قیاس خویش را از ایشان وا بگیرد، زیرا میان ذات و باطن ولیّ حق و سایرین تفاوتهاست، چنانکه تفاوت موش و شتر هنگام رسیدن به جوی بزرگ آب که در اینجا تمثیلی است از محک و آزمایش الهی، معلوم شد؛ تفاوت انسانهای عادی و اولیای الهی نیز در هنگام امتحانهای دشوار مشخص می‌گردد.

مولوی به این نکته‌ها توجّه داشته و با نقل حکایت فوق این نظریّات را به صورت پرورده شده و منسجم تر بیان کرده است. روایت مولوی از نظر ساختار و عبارت بسیار به روایت شمس نزدیک است و تنها اختلافهای جزئی بین آنها وجود دارد که با توجّه به منظوم ساختن روایت، طبیعی می‌نماید. مولوی در حکایت خود، دلیل منقاد شدن شتر را بروشنی بیان نداشته است، امّا شمس دلیل آن را به‌وضوح، دشمنی و لجبازی شتر با خداوند خود دانسته است. صرف نظر از این مورد مولوی تمام روایت مقالات را عیناً نقل کرده است:

موشکی در کف مهار اشتری ... در ربود و شد روان او از مِری[۳]
اشتر از چُستی که با او شد روان ... موش غرّه شد که هستم پهلوان
بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش ... گفت بنمایم تو را تو باش خوش
تا بیامد بر لب جوی بزرگ ... کاندر او گشتی زبون هر شیر و گرگ
موش آنجا ایستاد و خشک گشت ... گفت اشتر ای رفیق کوه و دشت

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۱۳۴ – ۱۳۵.

۲ . در حکایت شتر و استر نیز، شتر نماد پیر و دارای فراست باطنی بود.

۳ . مِری: همان مرا، جنگ و جدال، برابری با کسی کردن در قدر و مرتبه.

این توقّف چیست حیرانی چرا / پا بنه مردانه اندر جو درآ
تو قلاووزی و پیشاهنگ من / در میان ره مباش و تن مزن
گفت این آبِ شگرف است و عمیق / من همی ترسم زغرقاب ای رفیق
گفت اشترَ تا ببینم حدّ آب / پا در او بنهاد آن اشتر شتاب
گفت تا زانوست آب ای کور موش / از چه حیران گشتی و رفتی ز هوش
گفت مور توست و ما را اژدهاست / که ز زانو تا به زانو فرقهاست
گر تو را تا زانو است ای پُر هنر / مر مرَا صد گز گذشت از فرق سر[1]

در اینجاست که شتر، موش را مورد توبیخ قرار می‌دهد و موش به گناه خود اعتراف می‌کند و این اعتراف محبّت و رحم شتر را به دنبال دارد:

گفت گستاخی مکن بار دگر / تا نسوزد جسم و جانت زین شرر
تو مری با مثل خود موشان بکن / با شتر مر موش را نبود سخن
گفت توبه کردم از بهر خدا / بگذران زین آب مهلک مر مرا
رحم آمد مر شتر را گفت هین / برجه و بر کوذبان من نشین
این گذشتن شد مسلم مر مرا / بگذرانم صد هزاران چون تو را[2]

این حکایت در حقیقت «تنبیهی است برای ناقصان که خویشتن را در ردیف مردان کامل ننهند، و از اندک عنایتی که آنان به ایشان کنند، فریفته نشوند، و چون به خطای خود آگاه شدند، عذر خواهند».[3]

همانگونه که مشاهده می‌شود پیرنگ و ساختار حکایت مولوی تا حدّ زیادی مشابه روایت شمس است. ساختار مشترک این دو روایت این‌گونه است:

الف) اشتری بنا به دلایلی، منقاد موشی می‌شود؛

ب) مغرور شدن موش و توهّم این که شتر به خاطر قدرت فوق‌العاده موش منقاد او شده است؛

ج) آگاهی شتر از اندیشهٔ بیهودهٔ موش؛

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۴۴۰.

۲ . همان، ج۱، ص ۴۴۱.

۳ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص۶۴۸.

د) رفتن شتر به کنار آبی عمیق برای تنبیه کردن موش؛
ه) متنبّه شدن موش و اظهار عجز نزد شتر؛
و) رحم آوردن شتر بر موش و سوار کردن او بر پشت خویش.

نتیجه عرفانی‌ای که مولوی از این داستان می‌گیرد همان نتیجهٔ عرفانی شمس است که نباید در حضور پیران الهی و اولیاء ربّانی سخن بیهوده بگویی و خودپسندی کنی، زیرا میان اولیاء و دیگران تفاوت بسیار است:

چون زبان حق نگشتی، گوش باش   أنصِتُوا را گوش کن، خاموش باش[۱]

مولوی علاوه بر به وام گرفتن مفهوم و ساختار حکایتِ مقالات، بسیاری از لغات و اصطلاحات آن را نیز در مثنوی خود تکرار کرده است. به عنوان نمونه در مقالات آمده: «پرتو آن پنداشت بر اشتر زد» و مولوی در مثنوی می‌گوید: «بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش»، در حکایت مقالات شتر می‌گوید: «گفت بنمایمت» و در مثنوی: «گفت بنمایم تو را». در مقالات: «جوی آب بزرگ پیش آمد» و در مثنوی: «تا بیامد بر لب جوی بزرگ» و ...

بازتاب کامل عبارتهای حکایت مقالات شمس در مثنوی در جدول زیر قابل مشاهده است:

جدول شماره۱۰: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت اشتر و موش

مقالات شمس	مثنوی مولوی
پرتو آن پنداشت بر اشتر زد	بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش
گفت: بنمایمت	گفت: بنمایم تو را
جوی آب بزرگ پیش آمد	تا بیامد بر لب جوی بزرگ
گفت: تا بنگرم، تا آب چه حدّ است	گفت اشتر تا ببینم حدّ آب
از زانو تا به زانو (فرقهاست)	که ز زانو تا به زانو فرقهاست
گفت: توبه کردی که این گستاخی نکنی	گفت: گستاخی مکن بار دگر
بیا بر کوذبان من برآ	برجه و بر کوذبان من نشین

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۴۴۱.

موش ایستاد	موش آنجا ایستاد
موجب توقف چیست؟	این توقف چیست؟
پای در آب نهاد	پا درو بنهاد
تا زانو بیش نیست	گفت تا زانوست
اگر کنی با هم زانوی خود کنی	تا مری با مثل خود موشان بکن
گفت: توبه کردم	گفت: توبه کردم

همچنین، لغات «مهار»، «کوذبان»، «پرتو»، «جوی بزرگ»، «چیست» و ... همچنین افعال «ایستادن»، «نمایاندن» و ... در بین مقالات و مثنوی مشترک هستند.

این همه تشابه میان روایت شمس و مولانا، اندیشهٔ ما را به این سمت و سو هدایت می‌کند که مولوی بسیاری از عبارات مقالات شمس را در حافظه داشته و هنگام سرودن مثنوی، آنها را به صورت ساختارمند و محکم‌تری به نظم درمی‌آورده و در لابه‌لای آنها توضیحات لازم را عرضه می‌کرده است؛ زیرا علاوه بر انعکاس مفهومِ حکایت اکثر عبارات، لغات و افعال آن را در حکایت خود تکرار کرده است و این موضوع نمی‌تواند بر حسب تصادف باشد.

قابل ذکر است که این حکایت علاوه بر مقالات شمس به صورت بسیار مختصرتر و به گونه‌ای دیگر در کتاب رَوضُ الجنان و رَوحُ الجَنان فی تفسیرالقرآن اثر ابوالفتوح رازی نیز آمده است[1]، امّا با اندکی دقّتَ در ساختار و مفهوم این حکایتها در می‌یابیم که مأخذ کار مولوی، مقالات شمس بوده است. روایتِ تفسیر ابوالفتوح به این صورت است: «یک روز موشی بیامد و زمام شتری گرفت و می‌برد و شتر بر اثر او می‌رفت تا موش به سوراخ فرو شد. شتر هم آن جا بایستاد. چون مردم بر آن واقف شدند، گفتند: سبحان آن خدای که جانوری به این بزرگی را مسخّر ضعیفی کرد».[2]

---

۱ . مرحوم فروزانفر علاوه بر اشاره به حکایتِ مقالات شمس به عنوان مأخذ کار مولوی اشاره ای نیز به حکایت موجود در تفسیر ابوالفتوح کرده اند.(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۳۹).

۲ . حسین بن علی ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن، به تصحیح محمّد جعفر یاحقی- محمّد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۲۰، ص ۲۴۸.

همانگونه که مشاهده می شود تشابه این روایت با حکایت مثنوی بسیار اندک است و تنها تا حدودی مفهوم آنها با یکدیگر مشابهت دارد. در این حکایت سخنی از مغرور شدن موش، آگاهی شتر از اندیشه او، رفتن شتر به کنار آب و... نیست. همچنین میان پیرنگ و عبارتهای این حکایت و حکایت مثنوی هیچ‌گونه تشابهی وجود ندارد. این در حالی است که تشابهات بسیار زیادی در حوزه مفهوم، ساختار و زبان، میان روایتِ مقالات و حکایت مثنوی وجود دارد. این موضوع ثابت می‌کند که مولوی برای منظوم ساختن این حکایت به تفسیر ابوالفتوح توجه نداشته، بلکه بر اساسِ مقالاتِ شمس، این کار را انجام داده است.

۱۱. حکایت آرایشگر و مرد سپیدریش

این حکایت در مقالات بدون هیچ‌گونه مقدمه و نتیجه‌ای آمده است. داستان از این قرار است که مردی دارای ریشهای جوگندمیِ مایل به سپید است، به نزد آرایشگری رفته و از او درخواست می‌کند که ریش‌های سپید او را بچیند! آرایشگر نگاهی به آن مرد می‌اندازد و متوجّه می‌شود که ریشهای سفید او از ریشهای سیاهش بیشتر هستند، بنابراین ریش او را از ته می‌زند و به دست او می‌دهد و می‌گوید: خودت این‌کار را انجام بده، زیرا من کار دارم: «یکی مُزَیّنی را گفت که تارهای موی سپید از محاسنم برچین. مزیّن نظر کرد موی سپید بسیار دید. ریشش ببرید به یکبار به مقراض، و به دست او داد. گفت که تو بگزین که من کار دارم».[۱]

مولوی از این حکایت برای تمثیل کسی استفاده کرده است که دچار حیرت می‌شود و بدین دلیل نمی‌تواند، پاسخِ سؤال کننده را بدهد:

دی سـؤالی کـرد سـائل مـر مـرا ... زآنـک عاشـق بـود او بـر مـاجرا ...
گـر گشـایم بحـث ایـن را مـن بـه سـاز ... تـا سـؤال و تـا جـواب آیـد دراز[۲]

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۰.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۷۷.

و سپس داستان را «در بیان آنک حیرت مانع بحث و فکرت است»[۱] نقل می‌کند:

آن یکی مرد دو مو آمد شتاب / پیش یک آیینه دار مستطاب

گفت از ریشم سپیدی کن جدا / که عروس نو گزیدم ای فتی

ریش او ببرید کُل پیشش نهاد / گفت: تو بگزین مرا کاری فتاد![۲]

حیرت «عبارت است از مستی‌ای که آن اثری از آثار تجلّی الوهیّت است. چون آن تجلّی در ساحت وجود بشریت نازل شود ... هر چه از آثار بشریّت است از اراده و اختیار و فکر و خیال و عقل جملگی خوار و ذلیل گردد بلکه فانی و زایل شود؛ در این هنگام سالک را هیبت و وحشتی فرو گیرد که آن لباس لطف و پرده رحمت و مهربانی باشد و از همین حالت تعبیر کنند به حیرت ... در اینجا کم کسی باشد که با وجود مستی و حیرت باطن، صورت ظاهر را حفظ کردن تواند».[۳]

ساختار و پیرنگ دو روایت یکسان است، با این تفاوت که مولوی دلیل به آرایشگاه رفتن مرد دو مو را گزیدن عروسی نو می‌داند در حالی که در مقالات، دلیل به آرایشگاه رفتن آن مرد، بیان نشده است. تفاوت دیگر آنکه در مقالات، آرایشگر با عنوان «مزیّن» و در مثنوی با عنوان «آیینه‌دار» یاد شده است. و دیگر آنکه، اصطلاح «دو مو» را خود مولوی به حکایت اضافه کرده است. اما ساختار اصلی دو روایت از پیرنگ واحدی تبعیّت می‌کند:

الف) رفتن مردی با ریش جو گندمی مایل به سفید به آرایشگاه؛

ب) درخواست مرد از آرایشگر برای چیدن ریشهای سفید او؛

ج) بریده شدن ریشهای مرد توسط آرایشگر به یکباره؛

د) تقاضای آرایشگر از مرد که خودت ریشهای سفید را جدا کن.

علاوه بر شباهت ساختارِ روایتها، تعدادی عبارت و واژگان مشابه نیز در دو حکایت

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۷۷.

۲ . همانجا.

۳ . شیخ آدینه محمّد خوارزمی، مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفایی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰.

به چشم می‌خورد، مانند: «من کار دارم» در مقالات به صورت: «مرا کاری فتاد» در مثنوی تکرار شده است. سایر تشابهات این دو حکایت را در جدول زیر به نمایش در آورده‌ایم:

جدول شماره۱۱:بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت آرایشگر و مرد سپید ریش

مقالات شمس	مثنوی مولوی
تارهای موی سپید از محاسنم برچین	از ریشم سپیدی کن جدا
ریشش ببرید به یکبار	ریش او ببرید کُل
گفت که تو بگزین	گفت: تو بگزین
من کار دارم	مرا کاری فتاد

علاوه بر عبارات، تعدادی از واژگان حکایتِ مقالات نیز در مثنوی منعکس شده‌اند. واژگانی چون «یکی»، «مو»، «سپید»، «ریش»، «کار» و همچنین افعال «گفتن»، «گزیدن» و «بریدن».

گویا مولوی ترجیح داده که این حکایتِ مقالات را به همان صورت مختصر، در مثنوی بازگو کند و موضوع آن را برای گسترش داستان و بیان مفاهیم بیشتر، مناسب ندانسته است.

قابل ذکر است که تنها مأخذ این حکایتِ مثنوی، مقالات شمس بوده و نمونهٔ این حکایت در هیچ اثر دیگری یافت نشد.[1]

۱۲. حکایت آن صوفی که سر بر زانو نهاد

شمس در دو جای مقالات به صورت بسیار موجز به حکایت آن صوفی می‌پردازد که سر بر زانو نهاده بود و در عالم خویشتن سیر می‌کرد. دیگری به او می‌گوید که سر از جیب تفکر بردار و به آثار صنع خداوند نظر کن! آن صوفی در جواب می‌گوید که اندرون من پر از زیبایی‌ها و خوشی‌هایی است که زیبایی‌های بیرون در برابر آنها

---

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۷۰.

ناچیزند: «صوفیی را گفتند: سر برآر، اُنظُر اِلی آثارِ رَحمَةِ الله.[۱] گفت آن آثارِ آثار است. گلها و لاله‌ها در اندرون است».[۲] «تماشا می‌روی؟ تماشا می‌خواهی؟ بیا اندرون من تماشا کن. تفرّج عالم خود و اندرون خود کردی، تفرّج عالم من و اندرون من بکن».[۳]

مولوی نیز این حکایت را با همین ساختار و با ذکر همان آیه نقل کرده و دقیقاً همان سخنان شمس را به زبانی نیکوتر و بلیغ‌تر به نظم درآورده است:

صوفیی در باغ از بهر گشاد	**صوفیانه روی بر زانو نهاد**
پس فرو رفت او به خود اندر نغول	**شد ملول از صورت خوابش فضول**
که چه خسبی آخر اندر رَز نگر	**این درختان بین و آثار و خُضَر**
امر حق بشنو که گفت است اُنظُروا	**سوی این آثار رحمت آر رو**
گفت آثارش دل است ای بوالهوس	**آن برون آثار آثارست و بس**
باغها و سبزه‌ها در عین جان	**بر برون عکسش چو بر آب روان...**
باغها و میوه‌ها اندر دل است	**عکس لطف آن بر این آب و گل است**[۴]

چنانکه ملاحظه می‌شود، پیرنگ و ساختار حکایت مولوی بر اساس حکایت مقالات است با این تفاوت که به صورت طولانی‌تر درآمده و تصاویر آن شاخ و برگ یافته‌اند. امّا اصل موضوع و سؤال آن شخص فضول و جواب صوفی، براساس حکایت مقالات است. پیرنگ مشترک دو روایت از این قرار است:

الف) صوفیی سر در جیب تفکّر فرو برده است؛

ب) به او می‌گویند دست از تفکّر بردار و آثار صنع الهی را ببین(با استناد به آیه‌ای از قرآن)؛

ج) صوفی در پاسخ آنها، آثار بیرون را تجلّی آثار درون می‌نامد و به آنها توجّهی نمی‌کند.

---

۱ . قسمتی از سوره روم (۳۰)، آیه ۵۰. (به نشانه‌های رحمت خداوندی بنگر).

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۴.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۸۴. قسمت اول حکایت فوق از دفتر دوم و قسمت دوم از دفتر اوّل کنار هم گذاشته شده‌اند تا حکایت کامل‌تر باشد.

۴ . مثنوی، ج۲، ص ۳۵۸.

بسیاری از واژگان و عبارات مقالات شمس نیز، همچنانکه در حکایتهای قبلی مشاهده کردیم، در روایت مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، در روایت شمس، آن صوفی می‌گوید: «آن آثار آثار است» و مولوی در مثنوی گفته است: «آن برون آثارِ آثار است و بس». شمس می‌گوید: «گلها و لاله‌ها در اندرون است» و مولوی گفته است: «باغها و میوه‌ها اندر دل است». در روایت شمس به آیهٔ ۵۰ سوره روم اشاره شده و مولوی نیز دقیقاً به همین آیه اشاره می‌کند.

بازتاب کامل عبارات این حکایت مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر نمایش داد:

جدول شماره ۱۲: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت آن صوفی که سر بر زانو نهاد

مقالات شمس	مثنوی مولوی
سر برآر	**آر رو**
اُنظُر	**اُنظُروا**
اِلی آثارِ رَحمَةِ الله	**سوی این آثار رحمت**
آن آثارِ آثار است	**آن برون آثارِ آثار است**
گلها و لاله‌ها در اندرون است	**باغها و میوه‌ها اندر دل است**

همچنین، واژگان «صوفیی»، «آثار»، «رحمت» و افعال «برآوردن»، «گفتن»، «نَظَر»، «بودن» در هر دو روایت مشترک هستند.

قابل ذکر است که این حکایت در تذکرةالاولیاء عطار نیز آمده است.[۱] شیخ عطار در شرح حال رابعه عدویه نقل می‌کند: «وقتی در فصل بهار در خانه شد و سرفرو برد. خادمه گفت: یا سیده بیرون آی تا صنع ببینی. گفت: تو باری درآی تا صانع بینی».[۲]

با مقایسه مفهوم، ساختار و عبارتهای روایتِ مقالات شمس و روایت عطار متوجّه می‌شویم که مولوی روایت مقالات شمس را دستمایه سرودن اشعار خود قرار داده

---

۱ . مرحوم فروزانفر علاوه بر اشاره به حکایتِ مقالات شمس به عنوان مأخذ کار مولوی به حکایت رابعه در تذکرةالااولیاء عطار نیز اشاره کرده است.(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۳۹).

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالااولیاء، ص ۸۸.

است نه روایت عطار را. زیرا همانگونه که در بالا نشان داده شد، مفهوم، ساختار، عبارات و حتّی آیه موجود در این حکایتِ مقالات، دقیقاً در مثنوی تکرار شده اند. علاوه بر این در تذکرةالاولیاء این ماجرا، به رابعه نسبت داده شده است در حالی که مولوی در مثنوی خود، همانند حکایتِ مقالات، نامی از رابعه به میان نیاورده و همچون شمس این ماجرا را به یک صوفی ناشناس نسبت می‌دهد.

۱۳. حکایت شیخ در وقت نزع

گاه حکایتی از مقالات شمس به صورت غیرمستقیم در مثنوی منعکس شده است. بدین‌صورت که حکایت در کتاب مقالات به صورت روایتی ساختارمند و کامل است، امّا در مثنوی اشاره‌ای به آن شده است. اگرچه این حکایت به صورت داستانی در مثنوی متجلّی نشده، امّا به هر حال در ذهن مولانا تأثیر خود را نهاده است، بنابراین نقل آن برای کامل بودن بحث لازم می‌نماید. شمس حکایت خود را این‌گونه بیان می‌دارد:

«من به وقت کودکی، حکایتی در کتابی خواندم که شیخی را وقت نزعِ تنگ در رسید. مریدان و معتقدان گرد او درآمدند. درخواست می‌کردند که شهادت بگوید: لاالهالاالله. او روی از ایشان بگردانید. آن سوی رفتند، تلقین می‌کردند. روی از ایشان این سوی بگردانید. چون الحاح کردند و لابه کردند، گفت: نمی‌گویم. غریو و فریاد از میان مریدان برآمد، که آه! اصل، خود این ساعت است، این چه واقعه است؟ و این چه تاریکی است؟ پس حال ما چه خواهد بودن؟ به خدا زاری و نفیر برداشتند. شیخ با خود آمد، گفت چه واقعه است؟ شما را چه بوده است؟ حال باز گفتند. گفت: مرا از این خبر نیست. امّا شیطان آمده بود، قدحی آب یخ پیش من می‌جنبانید، می‌گفت: تشنه‌ای؟ می‌گفتم: آری. گفت خدا را هنباز گو تا بدهمت. من از او روی بگردانیدم. او بدین سو آمد، همچنین گفت: رو از او بگردانیدم».[1]

مولوی در اواخر دفتر ششم مثنوی در ذیل حکایت «مؤاخذهٔ یوسف صدیق ...» با توجّه به مفهوم این حکایت ابیاتی چند سروده است که از تنگی هنگام نزع و تشنگی

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۳۱ – ۲۳۲.

آن زمان و متمثّل شدن شیطان با قدحی آب ،خبر می‌دهد:

چونکه هنگام فراق جان شود دیو، دلّال دُر ایمان شود
پس فروشد ابله ایمان را شتاب اندر آن تنگیِ به یک ابریق آب
وآن خیالی باشد و ابریق نی قصد آن دلّال جز تخریق نی[1]

پس اندرز می‌دهد که وقتی در این زمان که صحیح و سالم هستی فریب شیطان و اغوائات و خیالات او را می‌خوری، مطمئن باش که در زمان مرگ؛ که رنجور و ناتوان هم هستی، حتماً فریب او را خواهی خورد، پس باید کوشید که از خیالات بیهوده و اغوائات شیطانی تا فرصت هست رهایی یافت:

این زمان که تو صحیح و فربهی صدق را بهر خیالی می‌دهی ...
پس در آن رنجوری روز اجل نیست نادر گر بود اینت عمل...
هست از آغاز چون بدر آن خیال لیک آخر می‌شود همچون هلال
گر تو اول بنگری چون آخرش فارغ آیی از فریب فاترش[2]

شمس در انتهای حکایت خود، متمثّل شدن شیطان را تصدیق می‌کند و متذّکر می‌شود که این اتفاق برای همه نمی‌افتد. بندگانی هستند که نه تنها شیطان گرد آنها نمی‌آید، بلکه فرشته هم با ادب و مراقبت به آنها نزدیک می‌شود: «این خود راست است. امّا بندهٔ خدا را و خاصّ خدا را چو وقت آید، چه زهره باشد شیطان را که گرد او گردد؟ فریشته هم به حساب گرد او بگردد».[3]

مولوی نیز این موضوع را عام نمی‌داند و می‌گوید اگر امروز به عاقبت کار بنگری از فریب و اغوائات شیطانی رهایی می‌یابی:

گر تو اوّل بنگری چون آخرش فارغ آیی از فریب فاترش[4]

همانگونه که ملاحظه می‌شود، حکایت شمس به شیوه‌ای غیر از قصّه و داستان در مثنوی بازتاب یافته است. به زبان دیگر می‌توان گفت که این ابیات مثنوی تلمیحی

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۷۰.

۲ . همانجا.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۲.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۴۷۰. فاتر: سست و زبون، از قدرت و جوش افتاده.

دارند به حکایت مورد نظر در مقالات شمس تبریزی.

قابل ذکر است که مشابه این حکایتِ مقالات شمس، در متون دیگر مشاهده نشد و بدون شک، همانطوری که مرحوم فروزانفر نیز تصریح کرده اند، این ابیات مثنوی، متأثر از همین حکایتِ مقالات شمس است.[1]

۱٤. حکایت آنکه زمین را می‌شکافت

این حکایت در مقالات بدون مقدمه و نتیجه‌گیری آمده است. حکایت از این قرار است که شخصی زمینی را برای آبادانی‌های بعدی می شکافد و فرد نادانی که حکمت این عمل او را نمی‌داند به وی اعتراض می کند: «این زمین را یکی می‌شکافد. یکی آمده است که این زمین سلامت را چرا خراب می‌کنی؟ او خود عمارت را از خراب نمی‌داند. اگر خراب نکردی، زمین خراب شدی، نه در آن خرابی عمارتهاست؟»[2]

مولوی با الهام از این حکایت، بخشی مفصّل را در بیان «آنکه عمارت در ویرانی است و جمعیّت در پراکندگی است و درستی در شکستگی است و مراد در بی‌مرادی است و وجود در عدم است و عَلَی هذا بقیّة الأضداد وَ الأزواج»[3] به رشته تحریر درآورده است. حکایت مولوی همراه با نتیجهٔ کامل و توضیحات لازم است، بنابراین می‌توان گفت که حکایت شمس تنها هسته اولیّهٔ روایت مثنوی را تشکیل می‌دهد و مولوی همچنان که شیوه مرسوم اوست به شاخ و برگ دادن حکایت و حواشی آن پرداخته است:

آن یکی آمد زمین را می‌شکافت — ابلهی فریاد کرد و برنتافت
کاین زمین را از چه ویران می‌کنی — می‌شکافی و پریشان می‌کنی
گفت: ای ابله، برو بر من مران — تو عمارت از خرابی باز دان
کی شود گلزار و گندم زار این — تا نگردد زشت و ویران این زمین
کی شود بستان و کشت و برگ و بر — تا نگردد نظم او زیر و زبر

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۸۰.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۵.

۳ . مثنوی، ج۲، صص ۴۱۶ .

تـــا بنشـــکافی بـــه نشـــتر ریـــش چغـــز[۱] کی شـود نیکـو و کـی گردیـد نغـز[۲]...

و بعد از این باز هم چند تمثیل دیگر برای اثبات این سخن که «در خرابی عمارتهاست»[۳] بیان می‌کند:

هـــر بنـــای کهنـــه کآبـــادان کننـــد نـــه کـــه اوّل کهنـــه را ویـــران کننـــد؟
همچنـــین نجّـــار و حـــدّاد و قصـــاب هستشـــان پـــیش از عمارتهـــا خـــراب ...
تـــا نکـــوبی گنـــدم انـــدر آســـیا کـــی شـــود آراســـته زان خـــوان مـــا[٤]

نتیجه کلّی حکایت آن است که تا نفس و شهوات را خوار و خراب نکنی به مطلوب واقعی که همان آبادانی و سلامت روح و باطن است دست نمی‌یابی، بنابراین اگر چه در ظاهر کار خراب کردن می‌نماید، امّا در باطن آباد کردن است. پس«اگر پیامبران [و اولیای الهی] مردم را به کشتن هوی و شهوت می خوانند، برای آن است که تربیتشان کنند، وهم را در آنان بمیرانند و عقل را زنده کنند»[۵]:

ظـــاهراً کـــار تـــو ویـــران مـــی‌کـــنم لیـــک خـــاری را گلســـتان مـــی‌کـــنم[٦]

همانگونه که مشاهده شد، یک حکایت سه سطری مقالات به صورت یک مفهوم سی بیتی در مثنوی منعکس شده که شامل اصل حکایت و ملازمات آن است. ساختار حکایت مقالات بسیار ساده و عاری از گفتگو(دیالوگ) است، در صورتی که مولوی در روایت خود بین آن مرد که زمین را می‌شکافت و آن فرد ابله گفتگویی نمادین ترتیب داده و از زبان شخصیّت‌ها پیام حکایت را منتقل می‌کند.با وجود این، پیرنگ اصلی (نقش مایه های مقیّد) در هر دو روایت یکسان است:

الف) شخصی زمین سالمی را می‌شکافد؛

---

۱ . چغز: در اینجا به معنی دمل یا زخم چرکی که سربسته ولی درون آن چرک باشد.(سید عبدالرضا علوی، فرهنگ مثنوی، ص۲۵۰).

۲ . مثنوی، ج۲، صص ۴۱۶ –۴۱۷.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۵.

۴ . مثنوی، ج۲، ص ۴۱۷.

۵ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۳۴۴.

۶ . مثنوی، ج۲، ص ۴۱۶.

ب) شخص دیگری به این کار او اعتراض کرده و آن را کاری نادرست می‌داند؛

ج) مرد در پاسخ به او می‌گوید که در این خراب کردن عمارتها و آبادانی‌ها نهفته است.

علاوه بر مفهوم و ساختار، تعدادی از واژگان و عبارتهای حکایتِ شمس به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم در حکایتِ مولوی تکرار شده‌اند. مثلاً در شروع حکایت شمس می‌گوید: «این زمین را یکی می‌شکافد» و مولوی در شروع حکایت با اندکی تغییر در کلمات برای به نظر درآوردن آنها می‌گوید: «آن یکی آمد زمین را می‌شکافت»، و باز شمس می‌گوید: «این زمین را چرا خراب می‌کنی؟» و مولوی: «این زمین را از چه ویران می‌کنی؟». بازتاب کامل عبارات حکایت مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر به نمایش درآورد:

جدول شماره۱۳: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت آنکه زمین را می‌شکافت

مقالات شمس	مثنوی مولوی
این زمین را یکی می‌شکافد	آن یکی آمد زمین را می‌شکافت
این زمین را چرا خراب می‌کنی؟	این زمین را از چه ویران می‌کنی؟
عمارت را از خراب نمی‌داند	عمارت از خرابی باز دان

همانگونه که مشاهده می‌شود علاوه بر کلمات و جملات، فعلهای «شکافتن»، «کردن» و «دانستن» که در جمله‌های شمس وجود دارند، در ابیات مولوی نیز تکرار شده‌اند. همچنین واژگان «عمارت»، «خراب» و «یکی» در حکایتِ مولوی تکرار شده‌اند.

بسیاری از لغات، عبارات و افعال حکایت سه سطری شمس توسط مولوی تکرار شده‌اند. این موضوع باز هم سندی است در اثبات این موضوع که مولوی بسیاری از حکایات مقالات را اساس کار خود در سرودن مثنوی قرار داده است. می‌توان احتمال داد که یا دست نوشته‌های مقالات را روبروی خود قرار می‌داده و یا در اثر مطالعهٔ فراوان مقالات، عبارات آن را از حفظ داشته است. وگرنه یادآوری یک مفهوم نمی‌تواند تا این حدّ از نظر زبانی و ساختار جملات بر زبان مولوی تأثیر بگذارد.

قابل ذکر است که مشابه این حکایتِ مقالات، در متون قبل از آن مشاهده نشد و

همانطوری که مرحوم فروزانفر نیز تصریح کرده اند، تنها مأخذ کار مولوی برای سرودن این حکایت، مقالاتِ شمس بوده است.[۱]

۱۵. حکایت پادشاه و سه فرزند او

این حکایت در زمرهٔ حکایات طولانی مقالات شمس است که در حدود ۲۷ سطر است. این حکایت مانند اغلب حکایات مقالات شمس بدون مقدمه و نتیجه‌گیری بیان شده است: «پادشاهی بود، او را سه فرزند بود، فرزندان عزم سفر کردند به مهمی. پدر ایشان را وصیت می‌کرد. یک‌باره و دوباره و ده باره؛ که در این راه فلان‌جا قلعه‌ای است، صفت او چنین، چون بدانجا برسید الله الله زود برگذرید و برآن قلعه میایید. اگر او این نصیحتها نمی‌کرد، ایشان را هرگز این خارخار و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه خود بنگرند. از این وصیتها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست، که عجب! در آن قلعه چه چیز است که او چندین منع می‌کند که: اَلاِنسانُ حَریصٌ عَلَی مَا مُنِع. در آن قلعه درآمدند. حکایت معروف است. دیدند بر دیوار آن، صورت دختر پادشاه و عاشق شدند. آمدند به ضرورت، خواستاری کردند. پادشاه گفت: بروید ایشان را بنمایید آن خندق پر سرِ بریده، که هر که خواستاری کرد و نشان دختر نیاورد، حال او چه شد. رفتند، دیدند خندقی پُر سرِ بریده. پسر بزرگتر دعوی کرد که من نشان بیاورم. عاجز آمد. او را نیز کشتند. دوم نیز همچنین. آن پسر کوچکین آمد. گفت: اگر از دیگران عبرت نمی‌گیری، از برادران خود عبرت می‌گیر. گفت:

صبر با عشق بس نمی‌آید	**صبر فریاد رس نمی‌آید**
صابری خوش ولایتی است ولیک	**زیر فرمان کس نمی‌آید**

شرط کرد و در طلب ایستاد. دایه را بر صدق او رحم آمد. او را دلالت کرد که گاوی زرّین بسازد و در اندرون آن گاو برود. تا به حیله‌ها در کوشک دختر راه یافت. هر شب که خلق آرام گرفتی– الا عاشقان که از نور عشق ایشان را شب نمانده است و لذّت عشق از لذّت خواب مستغنی کرده است– از گاو بیرون آمدی و شمعها و شرابها

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۹۲.

را از جا بگردانیدی و سر زلف دختر را پژولانیدی. چون روز شدی، نشانیها دیدندی، و هیچ‌کس ندیدندی. حاصل، تا روبند دختر بستد، که نشان آن بود. بیامد که نشان آوردم. خلق خود بی‌نشان، چندان به فرّ او و صدق او مرید شده بودند که اگر این پادشاه قصد او کند ما غوغا کنیم و قصد پادشاه کنیم اگر قصد این شاهزاده کند، البتّه او را هلاک کنیم؛ زیرا محبوب بود. گفت: حاجت نیست. خود من نشان بنمایم، چنانکه در حال پادشاه بمیرد. شما پای او بکشید مرده، و برون آرید.

پادشاه گفت: با این همه، نشان کو؟ گفت: آوردم، امّا تو و وزیر و من در خلوت درآییم، چنان نشان بنمایم که تو بیهوش شوی، که یقین شودت که هیچ شکی و گمانی و شبهه‌ای نماند. چون درآمدند آن سربند دختر و انگشتر و آن علامتهای دیگر با او نمود».[1]

این حکایت به صورت واپسین داستان بلند مثنوی، در انتهای دفتر ششم ، بازتاب یافته است. مولوی- چنانکه شیوهٔ مرسوم اوست- در ضمن روایت این داستان، حکایتهای کوتاه کاملی بیان می‌کند، امّا ظاهراً، به خاطر سرآمدن عمر دنیوی خود، موفّق به اتمام حکایت اصلی نمی‌شود![2]

به هر حال، آنچه مولوی از این حکایت نقل کرده از نظر ساختار و مفهوم و لغات و اصطلاحات تا حدود زیادی مشابه روایت شمس تبریزی است، با این تفاوت که او در بسیاری از موارد به توضیح و تشریح و تصویرسازی و شاخ و برگ دادن به حکایت پرداخته و سعی نموده حکایت را به شیوه‌ای هنرمندانه روایت نماید:

بود شاهی شاه را بُد سه پسر — هر سه صاحب فطنت و صاحب‌نظر
هر یکی از دیگری اُستوده تر — در سخا و در وغا و کَرّ و فَر...[3]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۴۶-۲۴۷.

۲ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص۵۳۰. قابل ذکر است که برخی از مفسّران مثنوی معتقدند که«در واقع این حکایت مثنوی نا تمام و ناقص نیست»(محمّد استعلامی، شرح مثنوی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴، ج۶، ص ۳۹۹)، زیرا مولوی مقصود و منظور خود را به صورت کامل در این حکایت، بیان داشته است(کریم زمانی، شرح جامع مثنوی، چاپ نهم، تهران، انتشارات اطلاعات،۱۳۸۱، ج۶، ص ۹۲۷).

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۴۷۷.

عـــزم ره کردنـــد آن هـــر ســـه پســـر **ســـوی امـــلاک پـــدر رســـم ســـفر**
در طـــواف شـــهرها و قلعـــه هـــاش **از پـــی تـــدبیر دیـــوان و معـــاش**
دســـتبوس شـــاه کردنـــد و وداع **پـــس بدیشـــان گفـــت آن شـــاه مُطـــاع**
هـــر کجاتـــان دل کشـــد عـــازم شـــوید **فـــی أمـــان‌الله، دســـت افشـــان روید**
غیـــر آن یـــک قلعـــه نـــامش هُـــش رُبـــا **تنـــگ آرد بـــر کلـــه داران قبـــا**
الله الله، ز آن دز ذاتُ الصُّـــــــــــــــور **دور باشـــید و بترســـید از خطـــر**
رو و پشـــت برجهـــاش و ســـقف و پســـت **جملـــه تمثـــال و نگـــار و صورتســـت [۱]...**
گـــر نمـــی‌گفـــت ایـــن ســـخن را آن پـــدر **ور نمـــی‌فرمـــود زآن قلعـــه حـــذر**
خـــود بـــدان قلعـــه نمـــی‌شـــد خیلشـــان **خـــود نمـــی‌افتـــاد آن ســـو میلشـــان**
کـــآن نبُـــد معـــروف و بـــس مهجـــور بـــود **از قـــلاع و از منـــاهج دور بـــود**
چـــون بکـــرد آن منـــع، دلشـــان زآن مقـــال **در هـــوس افتـــاد و در کـــوی خیـــال**
رغبتـــی زیـــن منـــع در دلشـــان برُســـت **کـــه ببایـــد ســـرّ آن را بـــاز جســـت**
کیســـت کـــز ممنـــوع گـــردد مُمتنـــع **چون کـــه اَلانســـان حَـــریصٌ مـــا مُنِـــع [۲]...**
چـــون شـــدند از منـــع و نهـــیش گرمتـــر **ســـوی آن قلعـــه برآوردنـــد ســـر**
بـــر ســـتیز قـــول شـــاه مجتبـــی **تـــا بـــه قلعـــهٔ صـــبر ســـوز هُـــش رُبـــا [۳]...**

برادران در قلعه تصویر زیبا و بی‌نظیر دختری را می‌بینند و بی‌درنگ برآن چهره عاشق می‌شوند:

ایـــن ســـخن پایـــان نـــدارد آن گـــروه **صـــورتی دیدنـــد بـــا حُســـن و شـــکوه ...**
قَرنهـــا را صـــورت ســـنگین بســـوخت **آتشـــی در دیـــن و دلشـــان برفروخـــت**
عشـــق صـــورت در دل شـــه زادگـــان **چـــون خَلِـــش مـــی‌کـــرد ماننـــد ســـنان**
اشـــک مـــی‌باریـــد هـــر یـــک همچـــو میـــغ **دست می‌خایید و می‌گفـت ای دریـغ [۴]...**
در تفحّـــص آمدنـــد از انـــدهان **صورت کـــه بـــود عجـــب ایـــن در جهـــان**
بعـــد بســـیاری تفحـــص در مســـیر **کشـــف کـــرد آن راز را شـــیخی بصـــیر**
گفـــت: نقـــش رشـــک پـــروین اســـت ایـــن **صـــورت شـــه زادهٔ چـــین اســـت ایـــن**

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۰.
۲ .همان، ج۳، ص ۴۸۲.
۳ . همان، ج۲، ص ۴۸۴.
۴ . همان، ج۳، ص ۴۸۸.

همچــو جــان و چــون جنــین پنهانسـت او　　　در مکــــتّم پــــرده و ایوانســـــت او
ســـوی او نــــه مـــرد ره دارد نـــه زن　　　شــــاه پنهــــان کــــرد او را از فـــتن[1]...

برادران پس از مدّتی بحث و مشورت تصمیم خود را می‌گیرند و برای خواستگاری از آن شاهزاده عازم سرزمین چین می‌شوند:

ایـــــن بگفتنـــــد و روان گشـــــتند زود　　　هر چه بــود ای یــار مــن آن لحظــه بــود
صـــبر بگزیدنـــد و صـــدّیقین شـــدند　　　بعــد از آن ســوی بــلاد چــین شــدند[2] ...

در ابتدا برادر بزرگتر پیش قدم شده و به خواستگاری شاهزاده می‌رود:

آن بـــزرگین گفـــت: ای اخـــوان مـــن　　　ز انتظــار آمــد بــه لــب ایــن جــان مــن
لا ابـــالی گشــــته‌ام صـــبرم نمانـــد　　　مــر مــرا ایــن صــبر در آتــش نشــاند ...
مــن ز جــان ســیر آمــدم انــدر فــراق　　　زنــده بــودن در فــراق آمــد نفــاق[3]

پادشاه چین در جواب خواستگار می‌گوید که من دختری ندارم که به تو بدهم! و اگر تو ثابت کنی که من دختر دارم به کام و خواسته‌ات می‌رسی و از مرگ رهایی می‌یابی، ولی اگر نتوانی ادعایت را ثابت کنی سر از تنت جدا خواهم کرد. سپس خندقی پر از سرهای بریده را به آن جوان نشان می‌دهد و از او می‌خواهد که از درخواست و ادعای خود صرف‌نظر کند:

جملــه مـــی‌گوینــد انــدر چـــین بجِــد　　　بهـــر شـــاه خویشـــتن کـــه لَـــم یَلِـــد
شـــاه مـــا خـــود هـــیچ فرزنـــدی نَـــزاد　　　بلکـــه ســـوی خـــویش زن را ره نـــداد
هــر کــه از شــاهان از ایــن نــوعش بگفــت　　　گـــردنش بـــا تیـــغ بـــرّان کـــرد جفـــت
شـــاه گویـــد چونکـــه گفتـــی ای مقـــال　　　یـــا بکـــن ثابـــت کـــه دارم مـــن عیـــال
مـــر مـــرا دختـــر اگـــر ثابـــت کنـــی　　　یـــافتی از تیـــغ تیـــزم آمنـــی
ور نـــه بـــی شـــک مـــن ببـــرم حلـــق تـــو　　　برکشـــم از صـــوفی جـــان دلـــق تـــو
ســـر نخـــواهی بـــرد هـــیچ از تیـــغ، تـــو　　　ای بگفتـــه لاف کـــذب آمیـــغ تـــو
بنگـــر ای از جهـــل، گفتـــه نـــاحقی　　　پُـــر زســـرهای بریـــده خنـــدقی
خنـــدقی از قعـــر خنـــدق تـــا گلـــو　　　پـــر ز ســـرهای بریـــده زیـــن غُلـــو

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۹.

۲ . همان، ج۳، ص ۵۰۱.

۳ . همان، ج۳، ص ۵۰۶.

جمله اندر کار این دعوی شدند گردن خود را بدین دعوی زدند
هان ببین این را به چشم اعتبار این چنین دعوی مندیش و میار[۱]...

امّا این نصیحت‌ها در جوان عاشق کارگر نمی افتد و این‌گونه جواب می‌دهد:

صدر را صبری بُد اکنون آن نماند بر مقام صبر عشق آتش نشاند
صبر من مُرد آن شبی که عشق زاد در گذشت او حاضران را عمر باد
ای محدّث از خطاب و از خطوب زآن گذشتم آهن سردی مکوب[۲]

در نهایت، برادر بزرگتر جان خویش را در راه معشوق فدا کرده و از عشق آن دختر زیبارو جان می‌سپارد:

رفت عمرش، چاره را فرصت نیافت صبر بس سوزان بُد و جان برنتافت
مدّتی دندان کنان این می‌کشید نارسیده، عمر او آخر رسید[۳]

سپس، نوبت برادر میانی است که به خدمت شاه برسد. او بر سر جنازهٔ برادر بزرگترش حاضر می‌شود و مورد توجّه و عنایت پادشاه قرار می‌گیرد و به خاطر این عنایات مقامات عالی ظاهری و باطنی می‌یابد امّا او نیز درنهایت به معشوق نرسیده و در این راه جان می‌سپارد:

قصّه کوته کن که رشک آن غیور بُرد او را بعد سالی سوی گور
شاه چون از محو شد سوی وجود چشم مریخیش آن خون کرده بود[۴]...
و آن سوم کاهلترین هر سه بود صورت و معنی بکلّی او ربود[۵]

حکایت مولوی با همین ابیات پایان می‌پذیرد. نکته قابل توجّه این است که در حکایتِ شمس، خواستگاری پسر بزرگتر و پسر وسطی بسیار سریع روایت می‌شود و شمس بدون هیچ توضیحی، ناکامی و مرگ آنها را بیان می‌دارد امّا در مثنوی، مولوی به تفصیل تمام به داستان خواستگاری پسر اوّل و دوّم می‌پردازد و از ظاهر داستان گذر

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۵۱۱.
۲ . همان، ج۳، ص ۵۱۲.
۳ . همان، ج۳، ص ۵۴۰.
۴ . همان، ج۳، ص ۵۵۴.
۵ . همان، ج۳، ص ۵۵۵.

کرده و لایه‌های جدیدی از معنا را در برابر مخاطب قرار می‌دهد. در حکایت مولوی، پادشاه چین تغییر نماد داده و سمبل خداوند و یا انسان کامل می‌شود و برادران سمبل سالکان الی الله که از عنایات او برخوردار می شوند و به مراتب عالی باطنی دست یافته و گاه از فتوحات باطنی دچار غرور می‌شوند.

«شارحان مثنوی، داستان را توجیه های گوناگون کرده اند و هر یک به سلیقه خود تأویلی نموده اند»[۱]. به عنوان نمونه، انقروی، در تفسیر خود، شاه را رمز عقل کلّ دانسته که جمیع عالم چون ممالک اوست.همچنین شهزاده ها را رمز عقل، روح و قلب دانسته و معتقد است، دژ هوش ربا نماد عالم صورت است.[۲]

ملا هادی سبزواری، مراد از شاه را عقل کُلّ و پسران او را رمز نفس ناطقهٔ قدسیّه، عقل نظری و عقل عملی دانسته است. همچنین او بر این باور است که چین، نماد دنیای محسوس؛ دختر شاه چین، نماد بدن عنصری و قلعه ذات‌الصور، نماد هیکل جسمانی است.[۳]

نیکلسون نیز معتقد است که «شاه عقل کلّی را نمایش می دهد و پسران او عبارتند از قوای نفسانی، عقلانی و روحانی آدمی».[۴]

علّامه همایی معتقدند که قلعه ذات‌الصور، نماد همین جهان صورت است که هر نقشی از آن فریبندهٔ عقل و دام راه جماعتی است. پادشاه چین، تمثیل قطب و غوث اعظم یا ولی عصر است که استکمال هر سالکی موقوف عنایت و توجّه باطنی اوست. سه شاهزاده، تمثیلی است برای اصناف طالبان و راه نوردان وادی طلب و تشنه کامان زلال تحقیق که از جهت اوضاع و احوال درونی و بیرونی و نیز از جهت قرب و بُعد و

---

۱ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص ۵۳۱.

۲ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات برگ زرین، ۱۳۸۰، ج۱۵، ص ۱۱۱۷.

۳ . حاج ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۴، ج۳، ص ۴۸۹.

۴ . رینولد.الین. نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ دوم تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، دفتر ششم، ص ۲۲۲۲.

حرمان کامیابی از رسیدن به سر منزل مراد، به طور کلّی به سه طبقه تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که تنها به وسیلهٔ مجاهده می‌خواهند به حقیقت دست یابند. گروه دوم به وسیلهٔ توفیق و عنایت حق در صدد دست یابی به مراد و مطلوب خود هستند؛ و گروه سوم، به مدد جذبهٔ حق تعالی، بدون کوشش و تلاش، در چشم بر هم زدنی به وصال حضرت دوست راه می یابند.[۱]

به نظر می رسد که رمز گشایی علامه همایی از سایر مفسّرین به حقیقت نزدیکتر باشد، هرچند که سایر نظریّات نیز در جایگاه خود، با اهمیّت و دارای ارزش هستند.[۲]

جدای از این تفاوتهایِ نمادین و لایه هایِ باطنی متن که ثمرهٔ ذهن پویای مولوی است، هسته و یا پیرنگ هردو حکایتِ مقالاتِ شمس و مثنوی، یکی است و حوادث و اتفاقات داستان از یک روند علّی– معلولی مشابه تبعیّت می‌کنند:

الف) معرفی پادشاه و سه فرزند او؛

ب) عزم سفر کردن فرزندان؛

ج) نصیحت پدر و تحذیر از رفتن به آن قلعه مرموز؛

د) گوش نکردن برادران به پند و رفتن به آن مکان؛

ه) عاشق تصویر دختر پادشاه شدن؛

و) شرایط سخت پادشاه برای خواستگاری دخترش؛

ز) مرگ برادر اوّل و دوم؛

ح) موفّقیّت برادر کوچکتر.

چنان که دیده می شود، گذشته از شاخ و برگها و نماد پردازیهای مولوی، هستهٔ اصلی حکایتِ او دقیقاً همان ساختار روایتِ شمس را دارد، با این تفاوت که مولوی

---

۱ . جلال الدین همایی، تفسیر مثنوی(داستان قلعهٔ ذات الصور یا دژ هوش ربا)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۰، صص ۲۷–۳۲. شمس نیز در یک تقسیم بندی ضمنی، طالبان راه حقیقت را به سه گروه تقسیم می کند: «بعضی را مطلوب مقارن طلب پیش آمد، و بعضی را به وقت مرگ مطلوب روی نمود، و بعضی هم در آن طلب مردند. در هوس این مردن کاری بزرگ است»(مقالات شمس، ج۲، ص ۱۰۷).

۲ . قابل ذکر است که آقای محمّد استعلامی و آقای کریم زمانی نیز، دیدگاهی مشابه نظر نگارنده دارند(ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۴۰۰. و: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی، ج۶، ص ۹۳۰).

فرصت تکمیل حکایت و روایت پسر سوّم را پیدا نمی‌کند و فقط به صورت اشاره وار، پیروزی پسر سوّمی را بیان نموده است.

علاوه بر تشابه ساختار و پیرنگ دو روایت، تعدادی از الفاظ و عبارات حکایت شمس در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، شمس حکایت خود را با این جمله آغاز می‌کند که «پادشاهی بود، او را سه فرزند بود» و مولوی نیز دقیقاً حکایت خود را با جمله‌ای مشابه آن شروع می‌کند با این تفاوت که به جای فرزند لفظ پسر را به کار می‌برد: «بود شاهی، شاه را بُد سه پسر». مولوی حتّی در بیان فعل «بود» نیز، همانند شمس در یک جمله دو بار آن را به کار برده است. شمس می‌گوید: «عزم سفر کردند» و مولوی: «عزم ره کردند». شمس می‌گوید: «الله الله زود برگذرید و برآن قلعه میائید» و مولانا به تبع او: «الله الله، ز آن دز ... دور باشید». البتّه در روایت شمس نام آن قلعه ذکر نمی‌شود ولی مولوی آن را با نام «دژ هوش رُبا» یا «قلعه ذات‌الصّور» معرفی کرده است.

بازتاب کامل عبارات این حکایت مقالات شمس در مثنوی مولوی در جدول زیر قابل مشاهده است:

جدول شماره ۱۴: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت پادشاه و سه فرزند او

مقالات شمس	مثنوی مولوی
پادشاهی بود	بود شاهی
او را سه فرزند بود	شاه را بُد سه پسر
عزم سفر کردند	عزم ره کردند
الله الله	الله الله
زود برگذرید و بر آن قلعه میایید	زآن دز ... دور باشید
دیدند بر آن دیوار صورت	صورتی دیدند
خندقی پُر سرهای بریده	پُر زِ سرهای بریده خندقی
صبر با عشق بس نمی‌آید صبر فریاد رس نمی‌آید	صدر را صبری بُد اکنون آن نماند بر مقام صبر عشق آتش نشاند

اگر او این نصیحتها نمی‌کرد	ور نمی‌گفت این سخن را
از این وصیتها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست	رغبتی زین منع در دلشان برست
که الانسانُ حریصٌ عَلَی ما مُنع	چون که الانسان حَریصٌ ما مُنع
در آن قلعه درآمدند	سوی آن قلعه برآوردند سر

علاوه بر عبارات، بسیاری از کلمات و واژگان این حکایت مقالات در مثنوی بازتاب یافته‌اند. واژگانی چون: «پادشاه»، «فرزند»، «عزم»، «سفر»، «وصیت»، «قلعه»، «الله»، «نصیحت»، «تقاضا»، «منع»، «صورت»، «دختر پادشاه»، «خواستاری»، «نشان»، «دعوی» و ... .

علاوه بر این تشابهات لفظی، شمس در ادامه به یک نکتهٔ روانشناسانه توجّه کرده، با استناد به حدیثی از حضرت رسول(ص)، این موضوع را مطرح می‌کند که منع کردن از چیزی باعث حرص و علاقهٔ بیشتر به آن چیز می‌شود. مولوی نیز دقیقاً همان نکته را بیان داشته و همان حدیث را برای استشهاد و سخن خود می‌آورد. شمس در ضمن روایت خود می‌گوید: «اگر او این نصیحتها نمی‌کرد، ایشان را هرگز این خارخار و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه خود بنگرند. از این وصیتها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست که عجب در آن قلعه چه چیز است که او چندین منع می‌کند که: الانسانُ حَریصٌ عَلَی مَا مُنِعَ».[1]

مولوی این مطلب را بدون کم و کاست در مثنوی خود بیان کرده است و در انتها همان حدیث را نقل می‌کند:

ور نمی‌گفت این سخن را آن پدر — ور نمی‌فرمود زآن قلعه حذر
خود بدان قلعه نمی‌شد خیلشان — خود نمی‌افتاد آن سو میلشان
چون بکرد آن منع دلشان زآن مقال — در هوس افتاد در کوی خیال
رغبتی زین منع در دلشان برست — که بباید سرّ آن را بازجست
کیست کز ممنوع گردد ممتنع — چون که الانسان حریصٌ مَا مُنِع[2]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۶.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۲.

در مجموع، شباهت ساختار، عبارات، مفاهیم و واژگانِ دو روایت، حکایت از آن دارد که این داستان مقالات شمس سرمشق و سرلوحه کَار مولوی در سرودن این حکایت بوده و یا به زبان دیگر، مولوی این حکایت مقالات شمس را به شیوه‌ای هنرمندانه در مثنوی خود منعکس کرده است. این موضوع باز هم قرینه‌ای است برای اثبات ادعای ما که مولوی هنگام سرودن حکایتهای مثنوی قسمتهایی از مقالات شمس را در پیش چشم داشته و یا اینکه آنها را در حفظ داشته است که به هر طریق نشانی است از تأثیر بی‌واسطهٔ ذهن و زبان شمس در مثنوی مولوی.

قابل ذکر است که تنها مأخذ یافت شده برای اینِ حکایتِ مثنوی، مقالاتِ شمس بوده و مشابه آن در هیچ اثر متقدّم دیگری، یافت نشد.[۱]

۱٦. حکایت بایزید و حج رفتن او

همانگونه که در قسمتهای پیشین نیز یادآور شدیم، شمس علاقهٔ ویژه‌ای به شخصیّت عارفان مسلمان داشته و گاه در میان سخنان خود به داستان زندگی آنها اشاره می‌کند. یکی از این داستانها، حکایت بایزید بسطامی و ماجرای حج رفتن اوست که شمس آن را این‌گونه روایت کرده است:

«ابایزید، رحمهٔ الله علیه، به حج می‌رفت و او را عادت بود که در هر شهری که درآمدی اول زیارت مشایخ کردی، آنگه کار دیگر. رسید به بصره به خدمت درویشی

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، صص ۵۸۴–۵۸۵. مرحوم شهیدی در مورد مأخذ این حکایت این‌گونه آورده اند: «*مأخذ سرودهٔ مولانا، مطمئناً مقالات شمس است*، اما این داستان با تحریرهای گونه‌گون در برخی از کتابها آمده است. گمان می رود اصل آن برگرفته از اسطوره های یونانی باشد. در کتاب زینة المجالس که در آغاز *سده یازدهم هجری* تألیف شده...داستانی در وصف دختر یکی از قیصرهای روم آورده است. حاصل آن اینکه آن دختر شرط زناشویی خود را پرسیدن ده داستان از کسی دانسته بود که قصد ازدواج با او را دارد و پرسیدن او ده داستان را از دختر؛ اگر خواهان ازدواج از عهده جواب برنمی آمد، سر او بریده می شد و بر فراز دیوار قلعه آویخته می گردید و اگر دختر در پاسخ در می ماند، تن به ازدواج می داد و اگر هردو پاسخ یکدیگر را می دادند، هیچ یک را بر دیگری حقی نبود. سرانجام دختر در پاسخ شاهزاده در می ماند و زن او می‌شود»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص ۵۳۰).

رفت. گفت: یا ابایزید کجا می‌روی؟ گفت: به مکّه به زیارت خانهٔ خدا، گفت: با تو زوادهٔ[۱] راه چیست؟ گفت: دویست درم. گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن و آن سیم را به من ده. برجست و سیم بگشاد از میان، بوسه داد و پیش او نهاد. گفت: یا ابایزید کجا می‌روی؟ آن خانهٔ خداست، و این دل من خانهٔ خدا. امّا بدان خدایی که خداوند آن خانه است و خداوند این خانه، که تا آن خانه را بنا کرده‌اند در آن خانه در نیامده است، و از آن روز که این خانه را بنا کرده‌اند از این خانه خالی نشده است»[۲].

مولوی این حکایت را با توجّه به ساختار و مفهوم روایت شمس به نظم درآورده و در دفتر دوم مثنوی خود بیان داشته است:

سوی مکّه شیخ امّت، بایزید — از برای حجّ و عمره می‌دوید
او به هر شهری که رفتی، از نخست — مر عزیزان را بکردی بازجُست
گِرد می‌گشتی که اندر شهر کیست — کو بر ارکان بصیرت متّکی است ...
بایزید اندر سفر جُستی بسی — تا بیابد خضر وقت خود کسی
دید پیری با قدی همچون هلال — دید در وی فرّ و گفتار رجال
دیده نابینا و دل چون آفتاب — همچو پیلی دیده هندستان به خواب ...
پیش او بنشست و می‌پرسید حال — یافتش درویش و هم صاحب‌عیال
گفت: عزم تو کجاست ای بایزید — رخت غربت تا کجا خواهی کشید
گفت: قصد کعبه دارم از پگه — گفت: هین با خود چه داری زادِ ره
گفت: دارم از درم نقره دویست — نک ببسته سخت بر گوشه ردیست
گفت: طوفی کن به گردم هفت بار — وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درمها پیش من نِه ای جواد — دان که حج کردی و حاصل شد مراد ...
حقِّ آن حقّی که جانت دیده است — که مرا بر بیت خود بگزیده است
کعبه هر چندی که خانهٔ بِرِّ اوست — خلقت من نیز خانهٔ سِرِّ اوست
تا بکرد آن کعبه را، در وی نرفت — واندرین خانه بجز آن حی نرفت ...
بایزید آن نکته ها را هوش داشت — همچو زرین حلقه‌ای در گوش داشت

---

۱ . زواده: توشه، زاد.

۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۶۴.

آمـــد از وی بایزیـــد انـــدر مزیـــد منتهـــی در منتهـــا آخـــر رســـید[۱]

همانگونه که مشاهده می‌شود ساختار روایت مولوی دقیقاً همان ساختار روایت شمس است با این تفاوت که مولوی آن درویش را نابینا و صاحب عیال معرفی می‌کند در حالی که شمس به این موضوع اشاره‌ای نمی‌کند. هر دو روایت دارای پیرنگ واحدی هستند:

الف) عازم شدن بایزید به سفر حج؛

ب) حاضر شدن بایزید به خدمت بزرگان و مشایخ شهرها؛

ج) تقاضای درویشی از بایزید که به جای سفر حج به دور من طواف کن و توشه راهت را به من بده و ذکر دلایل خود برای این کار؛

د) پذیرفتن بایزید و دادن توشه راه به آن درویش و طواف کردن گِرد او.

علاوه بر تشابه ساختار، بسیاری از عبارات، جملات و واژگان حکایتِ مقالات توسط مولوی در مثنوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه شمس، در ابتدای حکایتِ خود می‌گوید: «او ... در هر شهری که رفتی اول زیارت مشایخ کردی»[۲] و مولوی می‌گوید:

«او به هر شهری که رفتی از نخست مر عزیزان را بکردی بازجست...».[۳]

در ادامهٔ حکایتِ مقالات شمس، چنین آمده: «گفت: با تو زوادهٔ راه چیست» و در حکایت مولوی: «او گفت: هین با خود چه داری زاد ره»، که راه به ره و زواده به زاد تغییر یافته است.

بازتاب کامل عبارات این حکایتِ مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر به نمایش درآورد:

---

۱ . مثنوی، ج۱، صص ۳۶۹ – ۳۷۱.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۶۴.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۶۹.

جدول شماره ۱۵: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت بایزید و حج رفتن او

مقالات شمس	مثنوی مولوی
در هر شهری که رفتی	به هر شهری که رفتی
اول زیارت مشایخ کردی	...نخست، مر عزیزان را بکردی باز جست
گفت: یا ابایزید کجا می‌روی؟	گفت: عزم تو کجا ای بایزید؟
گفت: با تو زوادهٔ راه چیست؟	گفت: هین با خود چه داری زاد ره؟
گفت: دویست درم	گفت: دارم از درم نقره دویست
گفت: برخیز هفت بار گرد من طواف کن	گفت: طوفی کن به دورم هفت بار
این دل من خانهٔ خداست	خلقت من نیز خانهٔ سرّ اوست
تا آن خانه را بنا کرده‌اند در آن خانه در نیامده	تا بکرد آن کعبه را در وی نرفت
از آن روز که این خانه را بنا کرده‌اند از این خالی نشده	واندرین خانه بجز آن حی نرفت

علاوه بر عبارات، تعدادی واژگان مشترک نیز بین دو حکایت وجود دارند، واژگانی چون «شهر»، «حج»، «خانه»، «خدا»، «زاد»، «راه»، «درم»، «دویست»، «هفت»، «طواف»، «دل» و همچنین افعال «رفتن»، «گفتن»، «کردن» و «طواف کردن» بین هر دو حکایت مشترک هستند. همانگونه که مشاهده می‌شود بسیاری از جملات و عبارات و مضامین حکایتِ مقالات شمس به صورت مستقیم و گاه به خاطر ضرورت شعری با اندکی کم و زیاد و جابه‌جایی کلمات در مثنوی منعکس شده‌اند. این موضوع باز هم نشان دهندهٔ تأثیر بسزایِ حکایتهای شمس است در ذهن و زبان مولوی برای سرودن مثنوی معنوی خود.

قابل ذکر است که این حکایت، علاوه بر مقالات شمس در کتاب النّور و تذکرةالاولیاء عطار نیز دیده می شود[۱]، امّا با اندکی دقت در ساختار و عبارات این

۱ . مرحوم فروزانفر علاوه بر مقالات شمس، از حکایتهای موجود در تذکرة الاولیاء و رسالة النّور نیز به عنوان مأخذ این حکایت یاد کرده است.(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۱۵).

حکایتها و مقایسه آنها با حکایتهای مقالات و مثنوی متوجّه می‌شویم که مأخذ اصلی کار مولوی برای منظوم ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده است.

حکایت عطار از این قرار است: «نقل است که گفت مردی در ره پیشم آمد، گفت: کجا می‌روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درم. گفت: بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد که حج تو این است. گفت: چنان کردم و بازگشتم».[1]

همانگونه که مشاهده می شود، میان این حکایت و روایتهای مولوی و شمس، از نظر ساختار و عبارات، شباهتهای چندانی وجود ندارد. حکایتهای مقالات و مثنوی با این مطلب آغاز می شوند که بایزید به هر شهری که می رفت ابتدا به خدمت بزرگان آن شهر می‌رسید. این در حالی است که در حکایت عطار، صحبتی از این موضوع به میان نیامده است.

علاوه بر این، در حکایتهای مقالات و مثنوی، آن درویش قلب خود را بیت الله معرفی کرده و می‌گوید که خداوند هرگز در کعبه آب و گل نرفته، امّا لحظه‌ای از قلب من خارج نشده است. این سخنان نیز در حکایتِ عطار به چشم نمی‌خورند و تنها دلیل آن درویش برای طلبِ زاد سفرِ بایزید، نیازمندی و عیالمند بودن است.

علاوه بر این، همانگونه که در بالا نشان داده شد، شباهتهای لفظی بین حکایتِ مثنوی و حکایتِ مقالات، به اندازه‌ای زیاد است که جای هیچ‌گونه شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که مولوی سعی کرده است سخنان شمس را با اندک تغییری از حالت نثر خارج کرده و به صورت نظم در بیاورد. این در حالی است که شباهتهای چندانی از نظر لفظی میان حکایت مولوی و عطار و جود ندارد.

با وجود این، این نکته نیز قابل ذکر است که شمس در حکایت خود هیچ اشاره‌ای به عیالمند بودن آن درویش نمی‌کند، امّا مولوی در حکایت خود علاوه بر اشاره به عیالمند بودن آن درویش، او را فردی نابینا معرفی می‌کند. از این نظر، یک شباهت و یک تفاوت میان حکایت مولوی و حکایت عطار وجود دارد. شباهت آنها از این نظر

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۱.

است که هر دو آنها، آن درویش را عیالمند می‌دانند، امّا تفاوت در آنجاست که مولوی می‌گوید آن درویش نابینا است و عطار به این موضوع اشاره ای نمی‌کند. با توجه به این موضوع، می‌توان گفت که چه بسا، مولوی داستان عیالمند بودن آن درویش را از عطار اخذ کرده و آن را به حکایت شمس که تنها، به بیت الله بودن قلب آن درویش اشاره کرده، افزوده است.

بنابراین می‌توان گفت که اگر چه بنا به قرینه های فوق‌الذکر، مأخذ اصلی کار مولوی برای منظوم ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده، با وجود این، نیم نگاهی هم به روایت عطار داشته است و ماجرای عیالمند بودن درویش را از آن اخذ کرده و از جانب خویش نیز مقداری به آن افزوده است.

حکایت موجود در کتاب النّور هم از نظر ساختار و پیرنگ تفاوتهای زیادی با حکایت مثنوی و مقالات دارد و از نظر عبارات هم، چون به زبان عربی است نمی‌تواند اشتراک لفظی خاصی با آنها داشته باشد. این روایت بدین صورت است:

«وَ بهذا الاِسنادِ قَال سَمعتُ اَبایزیدَ یَقولُ خَرَجتُ اِلی الحَجِّ فَاستَقبَلَنی رَجُلٌ فِی بَعضِ المَتَاهاتِ فَقالَ اَبایزیدَ اِلی اَینَ فَقُلتُ اِلی الحَجِّ فَقالَ کَم مَعَکَ مِنَ الدَراهِمَ قُلتُ مَعی مَأتَا دِرهمَ فَقالَ طُف حَولی سَبعَ مَرَّاتٍ وَ نَاوِلنِی المِأتَی دِرهَمَ فَأنَّ لِی عِیالاً فَطُفتُ حَولهُ وَ نَاولتُهُ المِأتَی دِرهَمَ[1]».[2]

استاد شفیعی این حکایت را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «به همین اسناد، گفت که از بایزید شنیدم که می گفت: به قصد حج بیرون شدم، در یکی از گُمناها مردی به پیشواز من آمد و گفت: بایزید! کجا می روی؟ گفتم: به حج. گفت: چند درهم به همراه داری؟ گفتم: دویست درهم. گفت: هفت بار گرد من گرد و آن دویست درهم مرا ده که مردی

۱ . باز از قول بایزید نقل کرده اند که گفت: به قصد حج خارج شدم. به مردی بر خوردم که از من پرسید کجا می روی؟ گفتم: حج. پرسید چند درهم همراه داری؟ گفتم: دویست درهم. گفت: هفت بار مرا طواف کن و دویست درهم را به من ده که عیالوارم و نیازمند. من هم او را طواف کردم و سکه ها را به او دادم.(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، صص ۲۱۵-۲۱۶).

۲ . محمّد بن علی سهلگی، النّور فی الکلمات ابی طیفور، به تصحیح عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸، ص ۱۲۸.

عیال‌مندم. گرد او گشتم و آن دویست درهم به او دادم».[۱]

همانگونه که مشاهده می شود ساختار و مفهوم این حکایت بیش از آنکه به حکایتهای مقالات و مثنوی همانند باشد، به روایت تذکرةالاولیای عطار شبیه است و با توجّه به عربی بودن آن، واژگان و عبارتهای آن نیز در مقالات یا مثنوی به کار نرفته‌اند. به نظر می‌رسد که حکایتِ کتاب النّور، مأخذ کار عطار بوده است؛ چنانکه استاد شفیعی نیز، چنین نظری دارند.[۲]

در مجموع با توجّه به تفاوتهای این دو روایت با حکایت مثنوی و از طرف دیگر شباهتهای انکار ناپذیر حکایت مثنوی با روایتِ مقالات شمس، می‌توان نتیجه گرفت که مأخذ اصلی کار مولوی، برای منظوم ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده است هر چند نیم نگاهی به حکایت تذکرةالاولیاء عطار نیز داشته است.

۱۷. حکایت تیرانداز و سوار بی‌هنر

همانگونه که گفته شد، شمس بیشتر حکایتهای خود را بدون مقدمه چینی بیان می‌دارد.[۳] حکایت تیرانداز و سوار بی‌هنر نیز از این‌گونه حکایتهای شمس است. حکایت از این قرار است: «یکی در راهی می‌رفت. شخصی را دید زفت سواره و سلاحهای چست بربسته. گفت که بزنم او را پیش از آنکه قصد من کند. سوار گفت:

---

۱ . محمّد رضا شفیعی کدکنی، ترجمه کتاب النّور، مندرج در: دفتر روشنایی(میراث عرفانی بایزید بسطامی)، ص۱۶۹.

۲ . همان، ص ۳۵.

۳ . همانگونه که قبلاً یادآور شدیم، مقالات مجموعه‌ای از سخنان پراکنده شمس تبریزی است که در جمع مریدان نقل شده است. به همین دلیل، شمس معمولاً به فراخور حال مجلس سخنی بیان می‌داشته است، همین موضوع، باعث شده که اکثر سخنان و حکایتهای او بدون مقدمه چینی و یا نتیجه‌گیری خاص بیان شده باشند، زیرا او همانند واعظان بر منبر نمی‌رفته و یا با آمادگی قبلی حکایتی را بیان نمی‌نموده که بخواهد از آن نتیجه‌ای خاص بگیرد و یا برای آن مقدمه چینی نماید. به همین دلیل است که اکثر حکایتهای شمس بدون مقدمه چینی و نتیجه‌گیری مشخص بیان شده‌اند.

بَطَلَم منگر[۱] که سخت بی‌هنرم. گفت: نیک گفتی که از بیم خود خواستم تو را تیر زدن. اکنون بیا تا کنارت گیرم».[۲]

مولوی این حکایت را با همین شکل و ساختار در مثنوی خود، بازگو کرده و آن را تمثیلی برای نقد کسانی قرار داده که بر خلاف ظاهر قدرتمندشان، در حقیقت ضعیف و ناتوان هستند:

یک سواری با سلاح و بس مهیب — می‌شد اندر بیشه بر اسب نجیب
تیراندازی به حکم او را بدید — پس ز خوف او کمان را درکشید
تا زند تیری سوارش بانگ زد — من ضعیفم گرچه زفتستم جسد
هان و هان منگر تو در زفتی من — که کمم در وقت جنگ از پیرزن
گفت: رو که نیک گفتی ور نه نیش — بر تو می‌انداختم از ترس خویش[۳]

ساختار هر دو روایت یکسان و مشابه است و هر دو از پیرنگ واحدی تبعیّت می‌کنند:

الف) سواری با ظاهری پهلوان آسا از دور می‌آید؛

ب) تیر اندازی به خاطر ترس از ظاهر آن سوار می‌خواهد او را هدف قرار دهد؛

ج) سوار متوجّه موقعیّت شده و خیلی زود به ضعف بدنی خود اعتراف می‌کند؛

د) تیر انداز از کار خود منصرف شده و اعتراف سوار را کاری پسندیده می‌داند.

علاوه بر ساختار، تعدادی از واژگان و عبارات این حکایتِ شمس، توسط مولوی تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه، در مقالات شمس آمده است که «سواره و سلاحهای چست بربسته» و در مثنوی مولوی این‌گونه آمده است که «یک سواری با سلاح و بس مهیب»، که «سواره» تبدیل شده به «یک سواری» و «سلاحهای چست» تبدیل شده به «با سلاح و بس مهیب». همچنین در مقالات آمده که «بَطَلَم منگر که سخت بی‌هنرم» و در مثنوی «منگر تو در زفتی من» که «بطل» به «زفتی» تغییر یافته است و «هنر» که یکی

---

۱ . «مرا به چشم پهلوان منگر»(به نقل از محمّدعلی موحد، تعلیقات بر کتاب مقالات شمس تبریزی، ص ۵۶۰).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۷.

۳ . مثنوی، ج۱، ص۴۲۴.

از معانی آن «جنگ» است[۱] نیز در مصراع بعد این‌گونه تکرار شده: «که کمم در وقت جنگ از پیرزن». و باز در مقالات شمس آمده: «گفت نیک گفتی» و در مثنوی مولوی: «گفت –رو– که نیک گفتی» که فعل «رو» برای پر کردن وزن اضافه شده است. همچنین عبارت: «از بیم خود خواستم تو را تیر زدن» به صورت «بر تو می‌انداختم از ترس خویش» در مثنوی بیان شده است، که «بیم خود» تبدیل به «ترس خویش» شده است.

بازتاب عبارات این حکایتِ مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان به صورت جدول زیر نیز به نمایش درآورد:

جدول شماره۱٦: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت تیرانداز و سوار بی‌هنر

مقالات شمس	مثنوی مولوی
سواره و سلاحهای چست بربسته	یک سواری با سلاح و بس مهیب
بَطَلَم منگر که سخت بی هنرم	منگر تو در زفتی من
گفت : نیک گفتی	گفت: رو که نیک گفتی
از بیم خود خواستم تو را تیر زدن	به تو می‌انداختم از ترس خویش

علاوه بر ساختار و عبارات، بسیاری از واژگان و افعال حکایت شمس، توسط مولوی در این حکایتِ مثنوی تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه واژگان «یکی»، «زفت»، «سوار»، «سلاح»، «نیک»، و افعال «دیدن»، «نگریستن»، «زدن» و «گفتن» در هر دو روایت مشترک هستند.

قابل ذکر است که تنها مأخذ کار مولوی برای منظوم ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده و مشابه این حکایت در هیچ متن دیگری یافت نشد.[۲]

---

۱ . علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج۵ ، ص ۲۳۵۷۷.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۳۴.

۱۸. حکایت سخن گفتنِ هندوان در نماز

گاه حکایتی به صورت بسیار مختصر در مقالات شمس ذکر شده و سپس مولوی با الهام از آن حکایت کوتاه، دست به روایت حکایتی کاملتر و منسجم‌تر زده است. از جمله این حکایتها، حکایتِ آن دو هندوی مسلمان است که در نماز سخن می‌گویند و نمازشان باطل می‌شود: «هندویی در نماز سخن گفت. آن هندوی دیگر که هم در نماز بود، می‌گوید: هی خاموش، در نماز سخن نباید گفتن!»[۱]

این حکایت شمس تمثیلی است از کسانی که نا آگاهانه کاری می‌کنند و یا سخنی می‌گویند که خود مدعی‌اند آن کار و یا سخن، عملی نارواست.

مولوی با الهام از این حکایتِ کوتاه و اندکی تغییر در ساختار آن حکایتی مشابه آن را روایت می‌کند که در آن به جای دو هندو، چهار هندو مشغول نماز هستند و هر یک با عیب‌جویی بر دیگری، در نماز سخن گفته، نماز خود را باطل می‌کنند:

چار هندو در یکی مسجد شدند — بهر طاعت، راکع و ساجد شدند
هر یکی بر نیّتی تکبیر کرد — در نماز آمد به مسکینی و درد
مؤذِن آمد زان یکی لفظی بجست — کای مؤذّن بانگ کردی، وقت هست
گفت آن هندوی دیگر از نیاز — هی سخن گفتی و باطل شد نماز
آن سوم گفت آن دوم را ای عمو — چه زنی طعنه بر او خود را بگو
آن چهارم گفت حمدالله که من — در نیفتادم به چَه چون آن سه تن
پس نماز هر چهاران شد تباه — عیب گویان بیشتر گم کرده راه[۲]

همانگونه که مشاهده می‌شود، مولوی ساختار حکایت را اندکی تغییر داده، به جای دو هندو از چهار هندو که در نماز ایستاده‌اند یاد می‌کند. همچنین دلیل سخن گفتن هندوی اوّلی را، سؤال از مؤذّن می‌داند. البتّه این موضوع، شیوهٔ متداول مولوی در شاخ و برگ دادن به حکایات و شرح و بسط آنهاست.

اگرچه حکایت شمس کمتر از دو سطر است، با وجود این، باز هم مقداری از عبارات و واژگان آن در حکایت مولوی متجلّی شده‌اند. به عنوان نمونه، در روایت

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۵.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۴۱۶.

شمس، هندویی به هندوی دیگر می‌گوید: «هی خاموش!» و در مثنوی: «هی سخن گفتی!» و یا در مقالات آمده: «در نماز سخن نباید گفتن» و مولوی در مثنوی گفته: «سخن گفتی و باطل شد نماز» که واژگان «سخن»، «نماز» و فعل «گفتن» را تکرار کرده است.[۱]

به هر حال، با توجّه به مفهوم و عبارات و تا حدودی ساختار این دو حکایت، متوجّه می‌شویم که منبع اصلی حکایت مثنوی، روایتِ مقالات شمس بوده است که مولوی آن را در کتاب خود منعکس کرده است. قابل ذکر است که مرحوم فروزانفر نیز همین حکایتِ مقالات را مأخذ حکایت مثنوی دانسته اند.[۲]

۱۹. حکایت نصوح و توبه او

حکایت نصوح و توبهٔ او از جمله داستانهای معروفی است که در قرآن مجید تلمیحی به آن وجود دارد[۳] و در چند کتاب عرفانی و غیرعرفانی نیز بیان شده است.[۴] شمس تبریزی نیز حکایت نصوح را نقل کرده است و آنچنان که از قرائن مشخص است، مولوی نیز حکایت نصوح و توبه او را براساس روایت شمس نقل کرده است نه سایر روایتها. حکایت نصوح در مقالات بدین شرح است:

«بعضی گفته[اند] که شخصی بود که روی او [مانند]روی زنان بود، امّا او مرد بود و آلت مردان داشت: کامل، بی‌علّت و بی‌عنّت. در حمّام زنان دلاکی کردی. سی‌سال این کار می‌کرد، تا روزی در حمام مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد. گفتند: در حمّام گم شده است، فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید و سرهنگان در و بام

---

۱ . با توجه به مختصر بودن حکایتِ مقالات و اختصارِ شباهتهای آن با حکایتِ مثنوی از ترسیم جدول صرف نظر می شود.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۳۱.

۳ . «یا ایُّهَاالَّذینَ آمَنوا تُوبُوا اِلَی‌اللهِ تَوبةً نَصُوحاً عَسی رَبُّکُم اَن یُکفِّر عَنکم سَیّئاتکم ...»(الا ای مؤمنان به درگاه خدا توبه نصوح کنید، باشد که خدا گناهانتان را مستور و محو گرداند).(قرآن مجید، سوره تحریم (۶۶)، آیه ۸).

۴ . از جمله: محمّد غزالی، احیاءالعلوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۵، ج۴، ص ۲۷۰. همچنین ر.ک: بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، صص ۴۷۲–۴۷۳.

حمّام را گرفته ... او در خلوتی درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن و سجدهٔ پیاپی می‌کرد و عهد می‌کرد با خدا، که اگر این‌بار خلاص یابم، باقی همه عمر گرد این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلاکی زنان نکنم! اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین گناه باز نگردد! در این تضرّع بود که آواز آمد که همه را جستیم، نصوح را بجویید. بی‌هوش شد، به حق پیوست سرّش. آواز آمد که یافته شد. گفتند: لاحول، در حق او گمان بد بردیم، تا بیاید دختر ملک را بمالد که البتّه مالیدن او می‌خواهد. نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست، درد زِهَم گرفته است و تب!»[1]

روایت مثنوی دقیقاً مطابق با روایت مقالات شمس است، هرچند آنگونه که شیوه متداول و مرسوم مولوی است، شاخ و برگهای زیادی به داستان می‌افزاید و ماجرا را با آب و تاب و هیجان بیشتری نقل می‌کند و در ضمن حکایت، به فراخور حال، مفاهیم عمیق فلسفی- عرفانی بیان می‌دارد. خلاصهٔ حکایت مثنوی از این قرار است:

بود مردی پیش از این نامش نصوح	**بُد ز دلاکی زن، او را فتوح**
بود روی او چو رخسار زنان	**مردی خود را همی کرد او نهان**
او به حمام زنان دلاک بود	**در دغا و حیله بس چالاک بود**
سالها می‌کرد دلاکی و کس	**بو نبرد از حال و سرّ آن هوس**
ز آنکه آواز و رُخش زنوار بود	**لیک شهوت کامل و بیدار بود**
چادر و سربند و پوشیده نقاب	**مرد شهوانی و در غُرّه شباب ...**[2]

در روایت مولوی، نصوح بارها توبه کرده و توبه را شکسته است. در آخر، به نزد عارفی می‌رود و تقاضای دعایی می‌کند. آن عارف، برای او دعا می‌نماید که نصوح از کارهای زشت خود توبه کند. این موضوع در روایت شمس وجود ندارد و ساختهٔ خود مولوی است تا به این وسیله به مقام باطنی پیر و مستجاب‌الدعوه بودن او بپردازد:

رفت پیش عارفی آن زشت کار	**گفت ما را در دعایی یاد دار ...**
سست خندید و بگفت ای بد نهاد	**زآنکه دانی، ایزدت توبه دهاد ...**[3]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۸.

۲ . مثنوی، ج۳، صص ۱۴۲ – ۱۴۳.

۳ . همان، ص ۱۴۳.

سرانجام، نوبت به روز موعود می‌رسد و گوهر دختر پادشاه در حمام گم می‌شود:

اندر آن حمام پُر می‌کرد طشت — گوهری از دختر شه یاوه گشت
گوهری از حلقه‌های گوش او — یاوه گشت و هر زنی در جستجو
پس در حمام را بستند سخت — تا بجویند اولش در پیچ رخت
رختها جستند و آن پیدا نشد — دزدِ گوهر نیز هم رسوا نشد
پس بجد جستن گرفتند از گزاف — در دهان و گوش و اندر هر شکاف
در شکافِ تحت و فوق و هر طرف — جستجو کردند دُرِّ خوش صدف
بانگ آمد که همه عریان شوید — هر که هستید ار عجوز و ار نوید ...
آن نصوح از ترس شد در خلوتی — روی زرد و لب کبود از خَشیتی
پیش چشم خویش او می‌دید مرگ — رفت و می‌لرزید او مانند برگ
گفت یا رب بارها برگشته‌ام — توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام
کرده‌ام آنها که از من می‌سزید — تا چنین سیل سیاهی در رسید
نوبت جُستن اگر در من رسد — وه که جان من چه سختی‌ها کشد...
گر مرا این بار ستّاری کنی — توبه کردم من زِ هر ناکردنی
توبه‌ام بپذیر این بار دگر — تا ببندم بهر توبه صد کمر
من اگر این بار تقصیری کنم — پس دگر مشنو دعا و گفتنم ...
در میان یارب و یارب بُد او — بانگ آمد از میان جست و جو
جمله را جستیم پیش آی ای نصوح — گشت بیهوش آن زمان پرّید روح ...
چونکه هوشش رفت از تن بی امان — سرّ او با حق بپیوست آن زمان ...
جان به حق پیوست چون بیهوش شد — موج رحمت آن زمان در جوش شد ...[1]

بعد از آن است که فریاد می‌زنند که گوهر پیدا شد! آنگاه خادمان و کنیزان از نصوح معذرت‌خواهی می‌کنند و حلالیّت می‌طلبند:

بانگ آمد ناگهان که رفت بیم — یافت شد گم گشته آن دُرِّ یتیم ...
آن نصوح رفته باز آمد به خویش — دید چشمش تابش صد روز بیش
می حلالی خواست از وی هرکسی — بوسه می‌دادند بر دستش بسی
بد گمان بودیم و کن ما را حلال — گوشتِ تو خوردیم اندر قیل و قال ...[2]

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۱۴۵ – ۱۴۶.

۲ . همان، ص ۱۴۶.

بعد از این ماجرا، دختر پادشاه نصوح را به نزد خود می‌خواند تا او را مشت و مال دهد، امّا نصوح بر توبهٔ خود پا برجا مانده و به بهانهٔ بیماری از این کار سرباز می‌زند:

بعد از آن آمد کسی کز مرحمت — دختر سلطان ما می‌خواندت
دختر شاهت همی خواند، بیا — تا سرش شویی کنون ای پارسا
جز تو دلّاکی نمی‌خواهد دلش — که بمالد یا بشوید با گِلش
گفت رو رو دست من بی کار شد — وین نصوح تو کنون بیمار شد
رو کسی دیگر بجو اِشتاب و تفت — که مرا و الله دست از کار رفت[1]

همانگونه که ملاحظه می‌شود، ساختار روایت مثنوی، مطابق روایت مقالات شمس است و دقیقاً از همان پیرنگ تبعیّت می‌کند؛ هرچند تفاوت‌هایی جزئی میان آنها مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه در روایت شمس، سخنی از گشتن لباسها و بقچه‌ها در حمام نیست و مولوی این قسمت‌ها را برای تعلیق و هیجان بیشتر به روایت اضافه کرده است، امّا بدون درنظر گرفتن این جزئیات، ساختار کلّی روایت مولوی دقیقاً منطبق بر روایت مقالات شمس است. پیرنگ مشترک هر دو حکایت از این قرار است:

الف) نصوح مردی است که چهره ای زنانه دارد امّا در حقیقت مرد است؛

ب) نصوح از ظاهر خود سوء استفاده کرده و سالها در حمام زنان دلاکی می‌کند؛

ج) گم شدن جواهری از دختر پادشاه در حمام؛

د) بستن در حمام و بازرسی بدنی همه؛

ه) ترسیدن نصوح و خزیدن او به گوشه‌ای و دست به دعا شدن و توبه از اعمال زشت خود؛

و) بیهوش شدن نصوح هنگامی که نوبت تفتیش بدنی او فرا می‌رسد؛

ز) پیدا شدن ناگهانی جواهر گمشده در این موقع؛

ح) عذر خواستن حضّار از نصوح و تقاضای دختر پادشاه از نصوح که او را بمالد؛

ط) امتناع نصوح از این کار به بهانهٔ بیماری دست.

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۱۴۸.

علاوه بر ساختار و مفهوم روایت، بسیاری از عبارات، واژگان و تعبیرات حکایت مقالات شمس به صورت مستقیم و گاه با تغییری اندک در مثنوی مولوی تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه، در حکایت مقالات آمده است که «در حمام زنان دلاکی کردی» و مولوی با اندکی تغییر در جمله گفته است: «او به حمام زنان دلاک بود». در مقالات آمده: «روی او روی زنان بود» و در مثنوی: «بود روی او چو رخسار زنان». در مقالات آمده که «روی او روی زنان بود، امّا او مرد بود و آلت مردان داشت کامل» و مولوی این جمله را در یک بیت این‌گونه به نظم درآورده است: «زآنک آواز و رخش زن وار بود / لیک شهوت کامل و بیدار بود». در مقالات شمس آمده: «مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد» و مولوی این مطلب را با اندک تغییری، این‌گونه گفته: «... گوهری از دختر شه یاوه گشت، گوهری از حلقه‌های گوش او ...» که مولوی به جای «ملک»، کلمه «شاه» و به جای «مروارید بزرگ» کلمه «گوهر» را به کار برده است. در مقالات آمده است: «فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید» و مولوی با آب و تاب بیشتر می‌گوید: «... در دهان و گوش و اندر هر شکاف، در شکاف تحت و فوق و هر طرف ...».

بازتاب کامل عبارات این حکایت مقالات شمس در مثنوی مولوی را می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

جدول شماره۱۸: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت توبه نصوح

مقالات شمس	مثنوی مولوی
در حمام زنان دلاکی کردی	او به حمام زنان دلاک بود
روی او روی زنان بود	بود روی او چو رخسار زنان
امّا ... آلت مردان داشت کامل	لیک شهوت کامل و بیدار بود
مرواریدی بزرگ از ... دختر ملک گم شد	گوهری از دختر شه یاوه گشت
از گوش دختر	از حلقه‌های گوش او
در خلوتی درآمد از ترس	آن نصوح از ترس شد در خلوتی

اگر این بار خلاص یابم	گر مرا این بار ستّاری کنی
اگر این بار از من دفع گردانی هرگز نصوح بدین گناه باز نگردد	توبه‌ام بپذیر این بار دگر تا ببندم بهر توبه صد کمر
در این تضرّع بود که آواز آمد	در میان یارب و یارب بُد او بانگ آمد از میان جستجو
همه را جستیم، نصوح را بجویید	جمله را جستیم، پیش آ، ای نصوح
بی‌هوش شد	گشت بی‌هوش
به حق پیوست سرّش	سرّ او با حق پیوست
آواز آمد که یافته شد	بانگ آمد ... یافت شد
گمان بد بردیم	بد گمان بردیم
تا بیاید دختر ملک را بمالد که البتّه مالیدن او می‌خواهد	دختر شاهت همی خواند بیا ... جز تو دلاکی نمی‌خواهد دلش ... که بمالد ...
گفت: دست من امروز به کار نیست	گفت: رو رو دست من بیکار شد

مسلماً این تشابهات سند معتبری است برای اثبات این مدعا که مولوی در هنگام سرودن روایت خود، نسخه‌ای از مقالات شمس را پیش رو داشته و سعی می‌کرده بر اساس آن حکایت خود را به نظم درآورد و یا این که سخنان شمس را به طور کامل در حفظ داشته است. علاوه بر ساختار و عبارات، بسیاری از مفردات و واژگان حکایت مقالات نیز توسط مولوی به کار گرفته شده اند. به عنوان نمونه کلماتی چون «روی»، «حمام»، «دلاک»، «دلاکی»، «گوش»، «دختر»، «خلوت»، «ترس»، «عهد»، «توبه»، «بی‌هوش»، «سرّ»، «حق»، «گمان»، «دست» و ... توسط مولوی تکرار شده‌اند. همچنین، افعال «بودن»، «کردن»، «گفتن»، «جستن»، «درآمدن»، «پیوستن»، «بردن» و ... .

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که حکایت نصوح و توبه او از نظر ساختار، مفهوم، عبارات و واژگان به طور کامل در مثنوی مولوی بازتاب داشته است.

قابل ذکر است که مرحوم فروزانفر علاوه بر مقالات شمس، از کتاب

احیاءالعلومالدین غزالی نیز به عنوان مأخذ این حکایت نام برده اند[۱]، امّا با اندکی دقت در مفهوم، ساختار و زبان حکایتها درمی‌یابیم که مأخذ اصلی کار مولوی، مقالات شمس بوده است. حکایت احیاء العلوم غزالی بدین صورت است:

«وَ قِیلَ کَانَ رَجُلٌ یَخرُجُ فِی زیِّ النِّسَاءِ وَ یَحضُرُ کُلَّ مَوضِعٍ یَجتَمِعُ فیهِ النِّساءُ مِن عُرسٍ اَو مَاتَمٍ فَاتَّفَقَ اَن حَضَرَ یَوماً مَوضِعاً فِیهِ مَجمَعٌ لِلنِّساءِ فَسُرِقَت دُرَةٌ فَصَاحُوا اَن اغلَقُواً البَابَ حَتّی نُفَتِّشُ فَکَانُوا یُفَتِشُونَ وَاحِدَةً وَاحِدَةً حَتّی بَلَغَتِ النَّوبَةُ اِلی الرَّجُلِ وَ اِلی امَرأَة مَعَهُ فَدَعَا اللهَ تَعالَی بالاخلاصِ وَ قَالَ اِن نَجَوتُ مِن هَذِهِ الفَضِیحَة لا اَعودُ اِلی مِثلِ هَذَا فَوُجِدَتِ الدُّرَةُ مَعَ تِلکَ امَرأَة فَصَاحُوا اَن اَطلِقُو الحُرَّة فَقَد وَجَدنَا الدُّرَةَ[۲]».[۳]

همانگونه که مشاهده می‌شود، روایت شمس با روایت غزالی تفاوت‌های زیادی دارد. از جمله اینکه در روایت غزالی اشاره‌ای به نام «نصوح» نشده و نامی از شغل او و «دلاکی» حمام برده نشده است و آن شخص در عروسی‌ها و عزاداری‌ها با لباس زنانه حاضر می‌شده است. همچنین در آن روایت سخن از دختر پادشاه و سرهنگان و محافظان او و ... نیست و در انتهای داستان نیز مروارید گمشده را نزد آخرین زنی که باقی مانده است می‌یابند و سخنی از بیهوش شدن نصوح و سایر قضایا نیست.

این در حالی است که روایت مثنوی دقیقاً مطابق با روایت مقالات شمس است. علاوه بر حوزه ساختار و مفهوم، تشابهات لفظی انکار ناپذیری نیز بین حکایت مثنوی و مقالات شمس وجود دارد که ثابت می‌کند، مأخذ اصلی کار مولوی، برای منظوم

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۴۷۲.

۲ . گفته اند مردی بود که قیافه اش شبیه زنان بود و همواره در جشنها و عزاداریهای آنها شرکت می کرد. اتفاقاً یک روز مرواریدی در آن جمع دزدیده شد. به همین جهت فریاد زدند در را ببندید تا همه را یکی پس از دیگری تفتیش کنیم. سرانجام نوبت به او و زنی که در کنارش بود، رسید. مرد با تمام وجود خدا را به کمک طلبید و گفت اگر از این رسوایی نجات یابم، دیگر داخل زنها نخواهم شد. ناگهان مروارید را نزد همان زن یافتند و فریاد زدند گمشده پیدا شد، در را باز کنید.

۳ . محمّد غزالی، احیاءالعلومالدین، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۵، ج۴، ص ۲۷۰.

ساختن این حکایت، مقالات شمس بوده است.

۲۰. حکایت آنکه سوراخ دعا را گم کرده بود

این حکایت بسیار کوتاه و در حدود یک سطر است. غرض شمس از آوردن این حکایت کوتاه و تا حدّی طنزگونه و مطایبه آمیز، اعتراض به کسانی است که کار و یا سخن درستی را در موضعی نابه‌جا، انجام داده و یا بیان می‌کنند: «سوراخ غلط کرده است. اَرِحْنی رَایحة الجَنَّه[1] وقت استنجا می‌گوید! دعا راست است، امّا سوراخ غلط کرده».[2]

مولوی این حکایت‌وارهٔ شمس را به صورت ساختارمندتر در سه بیت در دفتر چهارم مثنوی به نظم کشیده است:

آن یکی در وقت استنجا بگفت — که مرا با بوی جنّت دار جفت
گفت شخصی خوب ورد آورده‌ای — لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای
این دعا چون وردِ بینی بود چون — ورد بینی را تو آوردی به ... ن[3]

روایت مثنوی ساختارمندتر است و حکایت از حالت تک گویی(مونولوگ) به دوگویی(دیالوگ) تغییر یافته است. امّا روایت مولوی نیز همچون شمس، به صورت موجز و اشاره‌وار بیان شده است.

اگرچه روایت شمس بسیار کوتاه است، باز هم بازتاب عبارات و کلمات در روایت مثنوی مشهود است. به عنوان نمونه در روایت شمس آمده: «سوراخ غلط کرده» و در مثنوی آمده : «لیک سوراخ ... گم کرده» و یا در مقالات آمده: «وقت استنجا می‌گوید» و در مثنوی آمده: «وقت استنجا بگفت».

---

۱ . اشاره است به وردی که به هنگام وضو، چون آب را در سوراخ بینی می‌کشند، می خوانند. آن ورد از این قرار است:«اللّهُمَّ اَرِحنِی رَائِحَة الجَنَّة وَ ارزُقنِی مِن نَعِیمِهَا وَ لا تُرِحنِی رَائِحَة النَّارِ»(یعنی: خدایا بوی بهشت را به مشامم رسان و از نعمت آن برخوردارم کن. و از آتش جهنم بر کنارم دار).(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۸۸).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۹.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۴۰۹ .

بازتاب عبارات این حکایت مقالات در مثنوی مولوی، به صورت جدول زیر نیز قابل مشاهده است:

جدول شماره۱۸: بازتاب عبارات مقالات شمس در مثنوی ضمن حکایت آنکه سوراخ دعا را گم کرده بود

مقالات شمس	مثنوی مولوی
امّا سوراخ غلط کرده	لیک سوراخ ... گم کرده
وقت استنجا می‌گوید	وقت استنجا بگفت
اَرِحنی رایحة الجَنَّه	مرا با بوی جنت دار جفت

همچنین کلمات «سوراخ»، «دعا»، «استنجا» و افعال «کردن»، «گفتن» بین دو روایت مشترک است، که باز هم نشان از تأثیر حکایتها و سخنان شمس- حتی از نوع بسیار کوتاه آن- بر ذهن و زبان مولوی دارد.

قابل ذکر است که مرحوم فروزانفر هم تنها مأخذ کار مولوی برای منظوم ساختن این حکایت را، مقالات شمس دانسته اند.[۱]

۲۱. حکایت سبب نام گذاری فَرَجی

فرجی، لباس یا ردای بلند و جلوبازی است که معمولاً آن را روی سایر لباس‌ها می‌پوشند. «نوعی از قبای بی بند گشاد و در پیش آن بعضی تکمه افزایند و بیشتر بر فراز جامه پوشند».[۲]

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص۳۸۸. قابل ذکر است که عبارت: «سوراخ دعا را گم کردن»، امروزه به صورت مثل در آمده است.(ر.ک: علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹، ج۲، ص۷۳۵ و ص ۹۹۶).

۲ . علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل فرجی. همچنین: فرهنگ آنندراج، ذیل همین مادّه. نظام قاری در دیوان خود به فرجی اشاره کرده است: ز چکمه و فرجی خرمی است قاری را/خنک تنی که وی از همبران خود شادست(دیوان البسه، ص۴۰). فرجی یا فرجیّه: قبایی بوده است گشاد دارای آستین دراز که اندکی روی انگشتان را می‌پوشانده است. این پوشش بیشتر به عالمان اختصاص داشته است. پارچهٔ آن را از پشم یا مو می‌بافته‌اند و آستر آن را از پوست سنجاب(ر.ک: ترجمه فرهنگ البسه مسلمانان، صص۳۰۹-۳۱۵).«اما فرجی‌ای که صوفیان←

شمس در ضمن عباراتی کوتاه سبب نام گذاری «فَرَجی» را بیان می‌دارد. او می گوید روزی شخصی که در طلبِ حقیقت بود، جبّهٔ[1] خویش را در تن پاره می‌کند و فریاد برآورده، از خدا طلب فرج و گشایش در کار می‌کند. از قضا پس از دریدن جبّه، فرج و گشایش به او روی می‌آورد، از این رو بعد از این اتفاق، آن لباس را – که ظاهرش همانند جبّه امّا جلو آن باز بود– فرجی نام نهادند: «جبّه را بدرید گفت: وا فَرَجی! یعنی فَرَجی‌ام بخش.[2] فَرَجی نام شد».[3]

مولوی این حکایت بسیار کوتاه شمس را به صورت ساختارمندتر و با اندکی شرح و بسط در مثنوی خود در ذیل عنوان «سبب آنک فَرَجی را نام فرجی نهادند از اوّل»[4] بیان داشته است:

صوفی‌ای بدرید جُبّه در حَرَج — پیشش آمد بعد بدریدن فَرَج
کرد نام آن دریده فَرَجی — این لقب شد فاش زآن مرد نجی[5]

قابل ذکر است که مولوی این حکایت کوتاه را دست مایه بیان مفاهیم عمیق عرفانی قرار داده و پس از بیان حکایت، بیش از سی بیت در مورد نام‌گذاری‌ها و اصالت نامها و ظاهر و باطن اسمها صحبت کرده، در حالی که این حکایت در مقالات به صورت مجزا و بدون هیچ مقدمه و نتیجه ای بیان شده است.

چنانکه پیداست هر دو حکایت بسیار کوتاه هستند، امّا روایت آنها از ساختار مشابهی تبعیّت می‌کند. در هردو روایت راوی، سوم شخص است و هیچ دیالوگی در حکایت‌ها به کار نرفته است و در هر دو حکایت راوی به دنبال بیان دلیل نام‌گذاری فرجی است.

می‌پوشیده‌اند از پشم گوسفند یا موی بز بوده است... آنچه مولانا از وجه تسمیه فرجی نوشته، گرفته از مقالات شمس است»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۵، ص۵۴).

۱ . پیراهن و لباس گشاد جلو بسته که معمولاً روی لباسهای دیگر پوشند.(علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل جبه).

۲ . در کار من فرجی کن. فرجی به من عطا کن.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۰.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۲۴.

۵ . همانجا.

مانند سایر حکایتهای شمس، این حکایت نیز از نظر زبانی در مثنوی بازتاب یافته و عبارات و واژگان آن در حکایت مولوی تکرار شده است. به عنوان نمونه در حکایت مقالات آمده: «جبّه را بدرید» و در مثنوی: «بدرید جبّه». در مقالات آمده «فَرَجی نام شد» و در مثنوی به صورت کاملتر آمده: «کرد نام آن دریده فرجی». همچنین، واژگان «جبّه»، «فرجی»، «نام» و افعال «دریدن» و «شدن» در هر دو روایت مشترکند.

بازتاب حکایتهای بسیار کوتاه مقالات در مثنوی و شرح و بسط آنها به وسیلهٔ مولوی، دلیلی دیگر است در اثبات این ادعا که مولوی به صورت مرتب مقالات شمس را مطالعه می‌کرده و سعی داشته جملات و سخنان شمس را به صورت ساختارمندتر بیان نماید.

قابل ذکر است که تنها مأخذ کار مولوی، برای منظوم ساختن این حکایت، مقالاتِ شمس بوده و مشابه آن در هیچ اثر دیگری یافت نشد.[1]

۲۲. حکایت آن سه مسافرِ مسلمان، ترسا و جهود

این حکایت مقالات، علاوه بر معنای عرفانی، دربردارندهٔ طنزی زیبا و ملایم است: «جهودی و ترسایی و مسلمانی رفیق بودند در راه؛ زر یافتند، حلوا ساختند. گفتند بی‌گاه است، فردا بخوریم و این اندک است. آن کس خورد که خواب نیکو نیکو دیده باشد. غرض تا مسلمان را ندهند. مسلمان نیم‌شب برخاست. خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب! ... برخاست، جمله حلوا را بخورد. عیسوی گفت: عیسی فرود آمد مرا برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت برد مرا، عیسای تو در آسمان چهارم بود. عجایب آن، چه باشد در مقابله عجایب بهشت؟

مسلمان گفت: محمّد(ص) آمد، گفت: ای بیچاره، یکی را عیسی برد به آسمان چهارم و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم بیچاره، باری برخیز و این حلوا را بخور! آنگاه برخاستم و حلوا را بخوردم. گفتند: والله خواب آن بود که تو دیدی، آنِ ما

۱ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۴۳۳.

همه خیال بود و باطل».[۱]

مولوی نیز این حکایت را با انجام تغییراتی چند در ساختار و پیرنگ داستان در دفتر ششم مثنوی بیان کرده است. این حکایت در مقالات شمس، بدون مقدمه و نتیجه گیری بیان شده است؛ امّا در مثنوی هدف از بیان آن، این است که: «با دانش صوری و قیاسهای فلسفی به حقیقت نمی توان رسید، باید به خدا روی آورد و به لطف او تکیه کرد. هر که به اندیشه خود مغرور گردد، از راه بیشتر دور گردد و آنکه خود را به خدا سپرد به سلامت رفت و سود برد».[۲] خلاصه داستان مثنوی از این قرار است:

آن جهود و مؤمن و ترسا مگر — همرهی کردند با هم در سفر ...
کرده منزل شب به یک کاروانسرا — اهل غرب و اهل شرق و ماورا ...
چون رسیدند این سه همره منزلی — هدیه شان آورد حلوا مقبلی ...
تُخمه بودند آن دو بیگانه ز خَور — بود صایم روز آن مؤمن مگر
چون نماز شام آن حلوا رسید — بود مؤمن مانده در جوع شدید
آن دو کس گفتند ما از خور پریم — امشب بنهیم فردایش خوریم[۳]

مسلمان که تاب صبر ندارد، پیشنهاد می دهد که حلوا را قسمت کنند و هر یک قسمت خود را بخورد، امّا آن دو شخص تقسیم را کاری ناروا دانسته و با استناد به روایت «قَسّامُ فِی‌النّار»[۴] او را از این کار منع می‌کنند. مولوی در ادامهٔ این مطلب، چنان که شیوه اوست، داستان گویی را رها کرده و به طرح مسائل حکمی- عرفانی پرداخته و از زبان شخصیّتهای داستان به آنها جواب نیز داده است. در نهایت آنها از قسمت کردن حلوا خودداری کرده و خوردن آن را به فردا موکول می‌کنند:

قصدشان آن کان مسلمان غم خورد — شب بر او در بی‌نوایی بگذرد
بود مغلوب او به تسلیم و رضا — گفت سَمعاً طَاعَةً اَصحابَنا

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۴.

۲ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص ۳۵۶.

۳ . مثنوی، ج۳، صص ۴۰۸ -۴۰۹.

۴ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۶۲۳.(قسمت کننده، در آتش دوزخ می افتد!).

پـــس بخفتنـــد آن شـــب و برخاســـتند　　بامـــــدادان خـــــویش را آراســـــتند[۱]

صبح هنگام، قرار بر این می‌شود که هر کس شب گذشته خواب نیکوتری دیده است، تمام حلوا را او بخورد:

هرکـــه خـــوابش بهتـــر، ایـــن را او خـــورد　　قســـم هـــر مفضـــول را افضـــل بـــرد[۲]...

پس یهودی خواب شب گذشته خود را بازگو می‌کند:

پـــس جهـــود آورد آنـــچ دیـــده بـــود　　تـــا کجـــا شـــب روح او گردیـــده بـــود

گفـــت در ره موســـی‌ام آمـــد بـــه پـــیش　　گربه بیند دُنبـه انـدر خـواب خـویش[۳]...

و سپس چیزهای عجیب را که برای او، موسی و کوه طور اتفاق افتاده است تعریف می‌کند. مسائلی چون یگانگی نور او با نور موسی و کوه طور و وارد شدن به عوالم روحانی و غیره. غرض اینکه او می‌خواهد بگوید خوابی نیکو و فوق العاده دیده است. بعد از آن، مسیحی شروع به تعریف خواب خود می‌کند:

بعـــد از آن، ترســـا درآمـــد در کـــلام　　کـــه مســـیحم رونمـــود انـــدر منـــام

مـــن شـــدم بـــا او بـــه چـــارم آســـمان　　مرکـــز و مَثـــوای خورشـــید جهـــان

خـــود عجبهـــای قـــلاع آســـمان　　نســـبتش نبـــود بـــه آیـــات جهـــان[۴]

به این ترتیب می‌خواهد خواب خود را از خواب یهودی نیکوتر جلوه دهد؛ که عجایبهایی که تو دیده‌ای مربوط به همین عالم زمین بوده و من در عوالم آسمانی سیر کرده‌ام!

آنگاه مسلمان می‌گوید، دیشب حضرت مصطفی(ص) را به خواب دیدم و او به من گفت: برخیز که یکی از یاران تو همراه مسیح به آسمان چهارم رفت و دیگری همراه موسی به کوه طور رفت و تو در بی‌خبری و خواب هستی. برخیز و حلوا را بخور که از قافلهٔ دوستان عقب مانده‌ای:

پـــس مســـلمان گفـــت: ای یـــاران مـــن　　پیشـــم آمـــد مصـــطفی ســـلطانِ مـــن

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۱۰.

۲ . همانجا.

۳ . همانجا.

۴ . همان، ج۳، صص ۴۱۲-۴۱۱.

پس مرا گفت: آن یکی بر طور تاخت / با کلیم حقّ و نرد عشق باخت
و آن دگر را عیسی صاحب قران / بُرد بر اوج چهارم آسمان
خیز ای پس ماندهٔ دیده ضرر / باری آن حلوا و یخنی[۱] را بخور ..
پس بگفتندش که والله خواب راست / تو بدیدی وین به از صد خواب ماست[۲]

هرچند کلیّات ساختار حکایت مولوی، مأخوذ از حکایت شمس است، امّا در فرعیّات تفاوتهایی چند میان ساختار دو روایت وجود دارد. نخست اینکه در روایت مقالات آمده است که سه همسفر در راه زری می‌یابند و با فروش آن حلوایی تهیه می‌کنند، در حالی که در روایت مثنوی آمده است که آن سه تن، شبانه در کاروانسرایی اقامت می‌کنند و این حلوا را کریمی به آنها می‌دهد. دیگر آنکه در روایت مقالات دلیل نخوردن حلوا را «بیگاه بودن» ذکر می‌کند، در حالی که در روایت مثنوی، «تُخمه» بودن و سیر بودن یهودی و ترسا دلیل امتناع آنها از خوردن حلواست. هر چند که در هر دو روایت، دلیل اصلی حلوا نخوردنِ یهودی و ترسا، ایجاد مزاحمت و ناراحتی برای مسلمان است.

همچنین، در روایت مقالات، سخنی از روزه‌دار بودن مسلمان نیست، ولی در روایت مثنوی، فرد مسلمان روزه‌دار و سخت گرسنه است. علاوه بر اینها، در روایت مقالات آن سه نفر قبل از خوابیدن قرار می‌گذارند که هر کسی خواب نیکویی دید حلوا را بخورد، در صورتی که در روایت مثنوی، پس از بیدار شدن چنین قراری می‌گذارند که هر کس شب گذشته خواب خوبی دیده است حلوا را بخورد. همچنین، در روایت شمس، خبری از پیشنهاد تقسیم حلوا نیست و این موضوع را خود مولوی به داستان اضافه کرده است.

اختلاف دیگر آنکه در روایت مقالات، ابتدا مسیحی خواب خود را تعریف می‌کند و بعد یهودی. همچنین خواب یهودی از مسیحی متعالی‌تر است؛ زیرا همراه موسی به بهشت رفته است، در حالی که در مثنوی ابتدا یهودی خواب خود را تعریف می کند و

---

۱ . یخنی: پخته. هرچیز از مال و غذا و غیره که ذخیره کنند.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۴۱۴.

در خواب به بهشت هم نمی‌رود، بلکه در عوالم روحانی زمینی سیر می‌کند و بعد مسیحی خواب خود را که برتر از خواب یهودی است تعریف می‌کند. زیرا او به آسمان چهارم رفته که مرتبه‌ای بالاتر از عوالم زمینی است.

به نظر می‌رسد مولانا ترجیح داده ارکان روایت شمس را جابه‌جا کند و روایت او را با پیرنگ جدیدی عرضه کند، هرچند این تغییرات تأثیر چندانی در اصل موضوع و نتیجه حکایت نگذاشته است، زیرا کلّیّت ساختار بر اساس روایت مقالات شمس تنظیم شده است:

الف) همراهی یهود و ترسا و مسلمان؛

ب) به دست آمدن حلوا برای آن سه تن؛

ج) ذخیرهٔ آن برای فردا؛

د) تعریف خوابهای نیکو برای تصاحب حلوا طبق توافق؛

ه) پیشدستی مسلمان و خوردن حلوا در نیم‌شب .

با وجود این‌که مولوی سعی کرده روایت خود را متفاوت از روایت مقالات بسراید، امّا در نهایت، تأثیر سخنان شمس بر او، بیش از آن بوده که بتواند خود را از زیر سیطره آنها رها سازد، بنابراین علاوه بر ساختار، همانند حکایتهای قبلی، بسیاری از عبارات، جملات، واژگان و افعال حکایت مقالات را به وام گرفته و در مثنوی خود تکرار کرده است. به عنوان نمونه در ابتدای حکایت مقالات شمس آمده است: «جهودی و ترسایی و مسلمانی رفیق بودند در راه» و ابتدای حکایت مثنوی نیز با جمله‌ای مشابه آغاز می‌گردد: «آن جهود و مؤمن و ترسا نگر/ همرهی کردند با هم در سفر». در مقالات آمده: «فردا بخوریم»، در مثنوی: «فردایش خوریم». در مقالات آمده که قصد آن ترسا و جهود آن بود که حلوا را به مسلمان ندهند و او را بیازارند: «غرض تا مسلمان را ندهند» و در مثنوی نیز دقیقاً با الفاظی مشابه به این موضوع اشاره شده: «قصدشان آن کان مسلمان غم خورد». در ادامه در مقالات آمده: «باری برخیز و این حلوا را بخور» و در مثنوی آمده: «خیز ... باری آن حلوا و یخنی را بخور» که دقیقاً همان عبارت شمس است، با این تفاوت که مولوی برای پرکردن وزن، کلمه «یخنی» را به آن اضافه کرده

است.

بازتاب کامل عبارات این حکایتِ مقالات شمس در مثنوی را به صورت جدول زیر به نمایش درآورده‌ایم:

جدول شماره۱۹: بازتاب عبارات مقالات در مثنوی ضمن حکایت آن سه مسافرِ مسلمان، ترسا و جهود

مقالات شمس	مثنوی مولوی
فردا بخوریم	**فردایش خوریم**
غرض تا مسلمان را ندهند	**قصدشان آن کآن مسلمان غم خورد**
آن کس خورد که خواب نیکو دیده	**هر که خوابش بهتر این را او خورد**
یکی را عیسی برد به آسمان چهارم	**وان دگر را عیسی صاحب قران برد بر اوج چهارم آسمان**
باری، برخیز و این حلوا را بخور	**خیز ... باری آن حلوا ... را بخور**
گفتند: والله خواب آن بود که تو دیدی	**پس بگفتندش که والله خواب راست تو بدیدی، وین به از صد خواب ماست**

علاوه بر تجلّی عبارات مقالات شمس در این حکایت مثنوی، بسیاری از واژگان و افعال حکایت مقالات شمس نیز در حکایت مثنوی به کار گرفته شده‌اند. به عنوان نمونه واژگان «جهود»، «ترسا»، «مسلمان»، «حلوا»، «فردا»، «خواب»، «نیم‌شب»، «عیسی»، «موسی»، «آسمان چهارم»، «باری»، «والله» و همچنین افعالی مثل «ساختن»، «گفتن»، «خوردن»، «خواب دیدن»، «برخاستن»، «فرود آمدن» که در مقالات شمس آمده، در مثنوی نیز تکرار شده است.

قابل ذکر است که تنها مأخذ یافت شده برای این حکایت مثنوی، مقالات شمس بوده و مشابه آن در هیچ اثر دیگری یافت نشد.[1]

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، صص۵۶۲.

۲۳. حکایت کری که از آسیا می‌آمد

هرکاری را باید از نخست بر اساس صحیح قرار داد و اگر خشت اوّل کج نهاده شود، آن کار هرگز به سامان نخواهد رسید. شمس در ضمن سخنان خود، برای توضیح این مضمون، داستان کری را حکایت می‌کند که برحسب قیاس و عقل خود، سخن نخست را با مخاطب خود اشتباه بیان می‌کند و در نتیجه، مکالمهٔ آنها به نحوی نادرست پیش می‌رود و به سرانجامی نا مناسب ختم می‌شود:

«کری از آسیا می‌آمد. یکی را دید که به سوی آسیا می‌رسید، با خود قیاس کرد که بخواهد پرسید که از کجا می‌آیی؟ سلام را فراموش کرد؛ چون اوّل غلط کرد، مِن اوّله الی آخره غلط شد. قیاس کرد که بگوید: از کجا می‌آیی؟ بگویم: از آسیا، بگوید: چند آرد کردی؟ بگویم: کیله‌ای و نیم. بگوید: آب نیکو بود؟ بگویم: تا اینجا که میان است.

او آمد. گفت: سلام علیک. گفت: از آسیا. گفت: خاکت بر سر! گفت: کیله‌ای و نیم. بجدّ می‌گویدش: به ...ن زن. واز او اشارت کرد: تا میان. چون دید که کر است، اوّل سَخن فهم نکرد، بعد از آن هر چه آیدش می‌گوید».[۱]

مولوی در دفتر اوّل مثنوی در ضمن قصّه هاروت و ماروت، حکایت کری را بیان می‌نماید که به عیادت همسایه رنجور خود می‌رود. اگرچه شخصیّت‌ها(کاراکترها) و گفتگوها(دیالوگ‌ها) و صحنه و فضای حکایت مولوی با حکایت شمس متفاوت است، امّا به احتمال قوی، مأخذ و منبع اصلی حکایت مثنوی، مقالات شمس است. چنانکه حکایت مولوی دقیقاً با همان ساختار روایت شمس بیان شده و به دنبال بیان همان عقیده و مفهوم حکایت مقالات است:

آن کری را یافت افزون مایه‌ای — که تو را رنجور شد همسایه‌ای
گفت با خود کر که با گوش گران — من چه دریابم ز گفت آن جوان
خاصه رنجور و ضعیف آواز شد — لیک باید رفت آنجا نیست بُد
چون ببینم کآن لبش جنبان شود — من قیاسی گیرم آن را هم زخَود
چون بگویم چونی ای محنت کشم — او بخواهد گفت نیکم یا خوشم
من بگویم شکر، چه خوردی؟ ابا؟ — او بگوید شربتی یا ماشبا

۱ . مقالات شمس، ج۲، صص ۶۸- ۶۹.

من بگویم صُحّ، نوشت! کیست آن — از طبیبان پیش تو؟ گوید فلان
من بگویم بس مبارک پاست او — چونکه او آمد، شود کارت نکو
پایِ او را آزمودستیم ما — هرکجا شد می‌شود حاجت روا[1]

آن شخص ناشنوا پس از ساختن این مکالمه خیالی بر اساس عقل و قیاس خود، راهی خانه همسایه می‌شود:

این جوابات قیاسی راست کرد — پیش آن رنجور شد آن نیک مرد
گفت: چونی؟ گفت: مُردم! گفت: شکر — شد از این رنجور، پرآزار و نُکر
کاین چه شکر است؟ او عدوّ ما بُده است — کر قیاسی کرد و آن کژ آمده است
بعد از آن گفتش: چه خوردی؟ گفت: زهر — گفت: نوشت، صُحّه! افزون گشت قهر
بعد از آن گفت: از طبیبان کیست او — کو همی آید به چاره پیش تو؟
گفت: عزرائیل می‌آید، برو! — گفت: پایش بس مبارک، شاد شو.
کر برون آمد بگفت آن شادمان — شکر کش کردم مراعات این زمان
گفت رنجور این عدو جان ماست — ما ندانستیم کو کانِ جفاست![2]

همانگونه که مشاهده می‌شود، مولوی فضای داستان را از راه آسیاب به منزل تغییر داده است و به جای اینکه گفتگو در فضای آزاد و به صورت اتفاقی صورت بگیرد، آن را به منزل و مراسم عیادت از بیمار تغییر داده است. گفتگوها در روایت مولوی طولانی‌تر است و در انتهای داستان آن مرد بیمار متوجّه نمی‌شود که عیادت کننده ناشنوا بوده است، در حالی که در روایت شمس طرف مقابل به کَر بودن آن مرد پی می‌برد.

اگرچه در روایت مولوی فضاها و گفتگوی شخصیّتها تغییر کرده امّا ساختار اصلی روایت، همان ساختار روایت مقالات است:

الف) مردی کر بر اساس عقل و پندار خود مکالمه‌ای خیالی با طرف مقابل ترتیب می‌دهد؛

ب) قیاس آن فرد ناشنوا بر مقدمه‌ای غلط و ناصواب استوار شده است؛

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۰۷.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۰۷.

ج) سخنان مرد کر باعث آزرده شدن طرف مقابل و بیان سخنان ناروا می‌شود.

در روایت شمس، آن فرد ابتدا سخنانی را که باید بگوید پیش خود قیاس کرده و تمرین می‌کند و در قسمت دوم مکالمه واقعی اتفاق می‌افتد. در روایت مولوی هم دقیقاً این ساختار تکرار می‌شود: در قسمت اوّل، فرد ناشنوا افکار و قیاسات خود را تمرین می‌کند و در قسمت دوم حکایت، آن گفتگوها در واقع صورت می‌پذیرد.

مولوی سعی کرده این حکایت را به شیوه‌ای نو روایت نماید، با وجود این باز هم تعدادی از عبارات و واژگان روایت شمس را در مثنوی خود تکرار نموده است. به عنوان، نمونه شمس در حکایت خود می‌گوید: «با خود قیاس کرد» و در مولوی می‌گوید: «قیاس گیرم ... ز خود». و باز در مقالات آمده: «قیاس کرد که بگوید» که در مثنوی آمده: «جوابات قیاسی راست کرد». همچنین عبارات «بگویم» و «بگوید» در مقالات به صورت «من بگویم» و «او بگوید» در مثنوی تکرار شده است.

در روایت شمس، تأکید بر این معناست که قیاس با عقل جزئی کاری صحیح نیست، زیرا پایه و ستون اوّلیّهٔ آن نمی تواند درست باشد و به همین دلیل در آخر هم، چیز صحیح و درستی به دست نخواهد آمد: «چون اوّل غلط کرد، مِن اوّله الی آخِره غلط شد».[1] بنابراین، قیاس را در همه جا و همهٔ شرایط درست نمی‌داند. مولوی هم دقیقاً به دنبال اثبات همین ادعای شمس است که قیاس نابه‌جا انسان را به سمت تباهی و بدبختی می‌کشاند و چه بسا که قیاس نابه‌جا انسان را به قهقرا و آتش دوزخ سوق دهد. چه بسا کسانی که با قیاس ظاهری خود، مشغول انجام عملی نیک هستند، امّا در حقیقت دارند مرتکب شنیع‌ترین اعمال می‌شوند:

بس کسان که ایشان عبادتها کنند — دل به رضوان و ثواب آن نهند
خود حقیقت معصیت باشد خفی — آن کدر باشد که پندارد صفی
همچو آن کر که همی پنداشتست — که نکویی کرد و آن برعکس جَست...
از قیاسی که بکرد آن کر گُزین — صحبت ده ساله باطل شد بدین[2]

در نهایت می‌توان گفت که اگرچه مولوی سعی کرده این حکایت را به شیوه‌ای

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۶۸.

۲ . مثنوی، ج۱، صص ۲۰۸-۲۰۹.

متمایز از روایت مقالات بیان کند، با وجود این از وجوه مختلف ساختاری، مفهومی و تا حدودی زبانی تحت تأثیر مفاهیم و عبارات مقالات شمس تبریزی بوده است.

این نکته نیز قابل ذکر است که مرحوم فروزانفر در کتاب مآخذ قصص مثنوی این حکایت مولوی را نیاورده و طبیعتاً مأخذی نیز برای آن ذکر نکرده است.

در پایان این فصل می‌توان گفت، در مجموع ۲۳ حکایت از حکایتهای مقالات شمس تبریزی توسط مولوی به صورت مستقیم و غیرمستقیم در مثنوی او تکرار شده‌اند. ۱۵ حکایت از این تعداد حکایات، در هیچ منبع دیگری وجود ندارد و تنها منبع آنها مقالات شمس است که می‌توان گفت مولوی همانها را سرمشق سرودن حکایتهای خود قرار داده است. ۸ حکایت دیگر علاوه بر مقالات شمس در منابع دیگر نیز وجود دارند، امّا همچنانکه در طول فصل نشان دادیم، مولوی معمولاً همین حکایتها را نیز بر اساس روایت مقالات شمس به نظم درآورده است.

حکایتهای مقالات شمس در سه حوزه در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. نخست از نظر ساختار، دوم از نظر مفهوم و سوم از نظر واژگان و عبارات.

تقریباً تمام حکایتهایی را که مولوی از مقالات شمس اخذ کرده، با همان ساختار روایتهای شمس، بیان نموده است. در حقیقت پلات یا پیرنگ این حکایتهای مثنوی دقیقاً مطابق با پلات و پیرنگ داستانهای مقالات است. همچنین، اگر شمس در حکایت خود، از گفتگو(دیالوگ) یا تک‌گفتار(مونولوگ) برای روایت داستان استفاده کرده، مولوی نیز تقریباً روایت خود را بر اساس آن ساختار گفتگویی و روایی بیان داشته است. علاوه بر این، اگر شمس در ساختار روایت خود به آیه یا حدیثی استشهاد جسته، مولوی نیز سعی کرده در ضمن روایت خود به آن موضوع اشاره‌ای نموده و یا دقیقاً همان آیه و یا حدیث را بیان کند. شمس گاه برای بیان حکایتی از شیوه تعلیق – هرچند به صورت بسیار ساده و مختصر– استفاده کرده است. و مولوی به تبع او در هنگام روایتِ همان حکایت، آن شیوه را به طرز ساختارمندتری بیان نموده است.

بدون تردید، ساختار این دسته از روایتهای مقالات شمس تأثیر بسزایی در ساختار روایتهای مثنوی مولوی داشته است و مولوی در وهله نخست، سعی کرده حکایت خود را براساس آن ساختار بیان نماید. امّا نکته قابل توجّه این است که حکایتهای مولوی

بسیار ساختارمندتر و منسجم‌تر از حکایتهای مقالات هستند. دلیل این موضوع آن است که اصولاً شمس قصد روایتگری و داستان‌سرایی نداشته، زیرا او را پروای این‌گونه کارها نبوده است؛ بلکه گاه به ضرورت مجلس، حکایت و یا حکایتواره‌ای بیان می‌کرده که توسط مولوی و سایر مریدان یادداشت می‌شده است. امّا مولوی که استاد سخن‌سرایی است و در سرودن داستان و حکایت و نحوه روایت آن ید طولایی دارد، مسلماً به بی‌پروایی شمس به روایتِ حکایت نمی‌پردازد؛ بلکه همان روایتِ شمس را منسجم‌تر کرده، فضاها و گفتگوهای آن را می‌پروراند و تا حدودی هسته یا پلات آن را طولانی‌تر می‌کند و آنگاه به زبانی هنرمندانه‌تر و با استفاده از لغاتی جدیدتر به روایت آن می‌پردازد.

بنابراین وقتی ما مدعی می‌شویم که ساختار روایتهای شمس در مثنوی متجلّی شده‌اند، منظورمان چارچوب اولیّه و اساسی آن است که مولوی براساس آن ساختار و چارچوب اوّلیّه به روایت جدیدی از حکایت دست یازیده است.

نکتۀ دوم بازتاب مفاهیم حکایات مقالات شمس در مثنوی مولوی است. اساساً می‌توان ادعا کرد که صددرصد مفاهیم مورد نظر شمس در حکایات مثنوی متجلّی شده اند. زیرا هدف اصلی مولوی انعکاس و توضیح مفاهیم مورد نظر شمس بوده است، امّا به تبع آن سایر خصوصیات زبانی و گفتاری شمس را نیز در مثنوی خود منعکس کرده است. در تمام حکایتهای مولوی که بر اساس حکایتهای شمس سروده شده‌اند، مفاهیم مورد نظر شمس به زیبایی و شیوایی هرچه تمام‌تر بازگو شده‌اند. قابل ذکر است که مولوی علاوه بر مفاهیم موردنظر شمس، نظریّات خود را نیز به آنها افزوده است و آن مفاهیم را با شاخ و برگ و توضیح و تفسیر کافی بیان داشته است. بیشتر این توضیحات برای تبیین همان سخن و مفهوم نخستین هستند که مقتبس از اندیشۀ شمس بوده است.

نکتۀ سوم بازتاب بسیاری از واژه‌ها و عبارات و اصطلاحاتِ حکایاتِ شمس در حکایاتِ مولوی است. این تشابهات به حدّی است که تصورّ می شود که مولوی سعی کرده همان عبارتهای شمس را به نظم درآورد و در این کار تعمد داشته است. بسیاری از جملات و عبارتهای مقالات با اضافه شدن یک حرف، یا یک واژه و گاه با جابه‌جا شدن ارکان آن به بحر رمل مسدس محذوف یا همان وزن مثنوی معنوی در آمده‌اند.

علاوه برعبارات، بسیاری از واژگان هر حکایت از کتاب مقالات، در مثنوی مولوی تکرار شده‌اند. همچنین، بسیاری از افعالی که شمس در حکایت خود به کار برده است توسط مولوی در مثنوی به کار گرفته شده‌اند.

در نهایت، با توجّه به بازتاب ساختار، مفهوم و خصوصیّات زبانی حکایاتِ مقالات شمس در مثنوی مولوی، می‌توان نتیجه گرفت که مولوی در هنگام سرودن برخی از ابیات و حکایات مثنوی خود، سخنان شمس را در ذهن خود داشته و با توجّه به مفاهیم، جملات و ساختار آن، حکایت خود را می‌سروده، و البتّه هرجا که سخن شمس را نارسا می‌دیده به توضیح و تبیین و تفسیر آن می‌پرداخته و در ضمن آن، دانسته‌ها و معلومات خویش را نیز بیان می‌داشته است.

فصل سوم
بازتاب تأویلهای شمس تبریزی
در مثنوی مولوی

تأویل و اهمیّت آن

بدون شک، یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در عرفان اسلامی، موضوع تأویل و مباحث پیرامون آن است. برای درک اهمیت موضوع، دانستن این امر کافی است که«بدون تأویل، نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت نه به طور کلّی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می سازد، یعنی: حکمت عالیهٔ شیعه».[1] در حقیقت، تمدن اسلامی، تمدن متن است و تمدن متن را تمدن تأویل معنی کرده‌اند.[2]

واژه تأویل از ریشه «أوَلَ» و به معنای بازگرداندن به پیش یا وضعیّت پیشین است. در تأویل سه رکن اصلی شکل می‌پذیرد: یکی امر تأویل پذیر یا موضوع تأویل، دیگر تحقّق اصلی که مرجع تأویل است، و سوم واسطه نقل یا تأویلگر[3]. اصولاً تأویل از سه نظرگاه قابل تحقیق و بررسی است: از منظر معرفت شناسی صوفیه؛ از منظر هستی‌شناسی عرفانی و از نظر تاریخ تفاسیر قرآنی که توضیح هر یک از آنها نیازمند پژوهش مفصلّی است.

به طور خلاصه می‌توان گفت که معرفت‌شناسی صوفیه تأکید عمده بر علم باطن(حقیقت) در برابر علم ظاهر(شریعت) است و از منظر هستی‌شناسی عارفانه، تأویل علاوه بر معنای بازگرداندن امور به اوّلشان، به معنای بازگرداندن امور به عاقبت

---

۱ . هانری کربن، ارض ملکوت، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ سوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۳، ص۱۰۷.

۲ . نصر حامد ابوزید، معنای متن(پژوهشی در علوم قرآن)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص۳۸۸.

۳ . احمد پاکتچی، «تأویل»، مندرج در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج۱۴، ص ۳۷۱.

آنها نیز هست؛ زیرا در منظر عرفا هر آنچه با حق آغاز می‌شود به او نیز ختم می‌گردد، چرا که در حقیقت، اوّل و آخر هر چیز اوست.[۱]

دربارهٔ تاریخچه تأویلات قرآنی نیز مباحث بسیار زیادی در میان علمای اسلام صورت گرفته است. برخی از محقّقان با توجّه به احادیث نبوی، سعی در اثبات این موضوع دارند که تأویلات قرآنی در عصر حضرت رسول وجود داشته و در میان صحابه، کسانی چون مولا علی ابن ابی طالب(ع) و ابن عباس به سبب بهره‌مندی از دانش تأویل، شهرت داشته‌اند.[۲]

به هر حال باید دانست که در طول تمدن چند صد سالهٔ اسلامی، کتابهای مختلفی در این زمینه نگارش یافته و از زوایای مختلف به علم تأویل پرداخته‌اند. شاید به جرأت بتوان گفت سرآمد این مباحث را می‌توان در کتابهای عرفانی فارسی که نقش مهمی در نضج یافتن تمدن اسلامی بویژه در حوزه تأویل و تفسیر آیات و احادیث داشته‌اند، مشاهده کرد. کتابهایی چون کشف المحجوب، کشف الاسرار، مثنوی معنوی، تمهیدات و ... که هر کدام به نوبهٔ خود، در بردارندهٔ نوآوری‌های بدیعی در حوزه تفسیر و تأویل‌های عرفانی هستند و تا حدودی مورد توجّه محقّقان قرار گرفته‌اند.

یکی دیگر از آثار عرفانی ادب فارسی که کمتر مورد توجّه پژوهش‌گران قرار گرفته است، کتاب گرانسنگ «مقالات شمس تبریزی» است که سرشار از مضامین و مفاهیم عالی عرفانی است، امّا متأسفانه تا کنون چنانکه باید و شاید مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته و اکثر مفاهیم ناب و بدیع آن پنهان مانده است.

مثنوی مولوی نیز به عنوان یکی از متون پر مایهٔ عرفان اسلامی، سرشار از تفاسیر و تأویلهای مختلف عرفانی است. براستی چه عاملی باعث شده که مولوی تا این اندازه به تأویل و مسائل پیرامون آن اهمیت بدهد و در سراسر مثنوی معنوی، که آیینه تمام نمای عقاید اوست، به آن بپردازد؟ تأویلات عرفانی مولوی از چه نحلهٔ عرفانی سرچشمه می گیرند؟ و معلّم واقعی مولوی در حوزه تأویل چه کسی است؟

با مطالعهٔ کتاب مقالات شمس و بررسی مفاهیم عرفانی موجود در آن، در می‌یابیم

---

۱ . علی اشرف امامی، «تأویل از نظر عرفانی»، مندرج در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۴، صص ۳۸۷-۳۹۲.

۲ . همان، صص ۳۸۷-۳۹۲.

که شمس که معلّم و پیر و مراد بلا منازع مولوی است، در جای‌جای سخنان خود، اقدام به تأویل آیات قرآن مجید و احادیث نبوی کرده است. همچنین، مباحث عمیق و بدیعی دربارهٔ علم تأویل و مسائل پیرامون آن مطرح کرده که به نوبهٔ خود از جایگاه با ارزشی در عرفان اسلامی برخوردار هستند. بدون تردید تعالیم شمس، تأثیر بسزایی در شکل گیری اندیشه و عقاید مولوی داشته‌اند و ذهن او را به سمت و سویی سوق داده‌اند که او نیز به تبع پیر و مرشد خود، به تأویل آیات و روایات بپردازد.

در این فصل نشان داده خواهد شد که بسیاری از عقاید شمس در باب تأویل، در مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند و علاوه بر این، مولوی تعدادی از تأویل‌های شمس تبریزی را به صورت مستقیم و گاه غیر مستقیم، در مثنوی خود انعکاس داده است. این موضوع نشان دهندهٔ آن است که مولوی، در علم تأویل تربیت یافتهٔ مکتب شمس است، و یا به زبان دیگر؛ در حقیقت شمس، معلّم علم تأویل مولوی است.

در ادامه، ابتدا به صورت بسیار مختصر به تعریف و معرفی هرمنوتیک صوفیانه یا همان علم تأویل می‌پردازیم و سپس، به سراغ آراء و عقاید شمس می‌رویم و ضمن طبقه بندی آنها، بازتابشان را در مثنوی مولوی نشان می‌دهیم و ثابت خواهیم کرد که بدون آموزه‌های شمس، مولوی در علم تأویل به جایگاه کنونی خود، دست نمی‌یافت.

تاریخچه هرمنوتیک (علم تأویل)

اصطلاح هرمنوتیک در اصل «از واژه هرمس(Hermes) به معنای خدای بالدار و پیام آور گرفته شده است. وظیفهٔ هرمس انتقال پیامهای خدایان برای بشر است، او را در اساطیر، پیک پیام‌رسان خدایان می‌دانند. او به عنوان فرزند زئوس، باید آنچه را در ورای فکر و اندیشه بشر جای دارد به حوزه فکر و اندیشه انسانها انتقال دهد و موجبات کشف رموز و معانی را فراهم سازد، انسانها را از آنچه در محیط پیرامونشان می‌گذرد آگاه کند و بالاخره دنیای نهان و آشکار را به هم بپیوندد. در روش تأویل(هرمنوتیک)، ورود به دنیای نهانی و پیچیده مطرح است که در ورای پدیده های عینی، ملموس و مادّی جای دارند».[1]

---

۱. باقر ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۹۰۸.

یادآوری این نکته ضروری است که تأویل متون دینی به قرآن و حدیث محدود نمی‌شود، بلکه در کتابهای آسمانی دیگر، مانند تورات و انجیل هم تأویل صورت گرفته است، بنابراین می‌توان گفت تأویل سابقه‌ای طولانی دارد. علاوه بر این، تأویل در مکاتب و فلسفه‌های بشری از دور دست مورد توجّه بوده است، به طوری که رد پای آن را می‌توان در نزد فیثاغورثیان(Pythagorean)، در قصاید هومر(Homer)، در آیین ارفئوس(Orpheus) و در آیین هرمس مشاهده کرد. همچنین، پس از یونانیان، به تبع ایشان، یهودیان نیز به تأویل کتاب مقدّس پرداختند و مفسّران بزرگی چون هیلل(Hillel)، فیلون(Philon) حکیم اسکندرانی و اسپینوزا(Spinoza) در میان ایشان ظهور کردند. فرهنگ مسیحی نیز از این موضوع بی‌بهره نماند و کسانی چون پولس رسول(Puoles) ، کلمنت(Kelemeant) اسکندرانی، اوریجن(Orig) و سنت اگوستین (St.Augustin)به علم هرمنوتیک و مسایل پیرامون آن روی آوردند.[١]

در جهان غرب و از اوایل قرن نوزدهم، این دانش توسّط کسانی چون شلایر ماخر (Schleiermacher)(۱۷۶۸-۱۸۳۴م) و ویلهلم‌دلتای(Vilhelmdeltay) فیلسوف آلمانی(۱۸۳۳-۱۹۱۱م)، و گادامر(Gadamer)(۱۹۰۰-۲۰۰۲م) از شاگردان مارتین هایدگر(MartinHeidegger) (۱۹۷۶-۱۸۸۹م)، شکل جدیدی به خود گرفت. باید دانست که بین هرمنوتیک سنّتی و هرمنوتیک مدرن تفاوتهایی وجود دارد. «تأویل در هرمنوتیک کهن، بر این باور استوار است که متن در هر حال معنایی دارد؛ خواه ما آن را بشناسیم، خواه نشناسیم. پس به هر تقدیر، معنا را موجود و حاضر می داند، امّا شاخه‌ای از هرمنوتیک مدرن، این بینش کلام محور را نمی‌پذیرد. هایدگر، گادامر و پل ریکور اساساً به معنای نهایی و اصیل باور ندارند».[٢]

تأویل و تفسیر در اسلام

کلیدی‌ترین آیه در قرآن کریم که دربارۀ تأویل آیات قرآن سخن گفته، آیۀ هفت

---

١ . محسن قاسمی، پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین، تهران، ۱۳۸۱، صص ۳۲-۶۰.

٢ . بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، چاپ نهم ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، ص ۴۹۷.

سوره مبارکهٔ آل عمران است[۱] که «به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت، یکی از پر گفت‌وگوترین آیات برای مفسّران بوده و خود مبنای اختلافی وسیع درباره چیستی تأویل و حیطه‌های آن بوده»[۲] و بحث پیرامون آن نیازمند پژوهشی مستقل است. امّا آنچه مسلّم است حقیقت این موضوع است که در طول تمدن اسلامی همواره تفسیرها و تأویلهای گوناگونی از آیات قرآن مجید صورت گرفته است. از قدیمی ترین متون تفسیری عرفانی می توان «تفسیر کبیر» مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق(ع)، «المواقف» نفرّی و «کشف الاسرار» میبدی را نام برد، که هر کدام به نوبهٔ خود، در شکل گیری و تکامل تفاسیر عرفانی جایگاه خاصی دارند.

همانطور که یاد آور شدیم شمس تبریزی نیز در حوزه تأویل و تفسیر آیات قرآنی به تجربه های جدیدی دست یافته و گاه، آرای منحصر به فردی را در این حوزه ارائه کرده است که نزد سایر عرفا مشاهده نمی‌شوند. از این رو، پرداختن به آراء او، می‌تواند به روشن شدن تصویر کلّی تأویلات و تفاسیر عرفانی در تمدن اسلامی کمک کند.

در این بخش، ابتدا به صورت خلاصه به نظریّات محقّقان در باب تأویل و تفسیر و تفاوتهای آنها پرداخته و سپس، به نظریّات شمس در مورد قرآن و تأویل و تفسیر آن می پردازیم و آنگاه در بخش بعدی، نمونه‌هایی از تفسیرها و تأویلهای او را ارائه کرده، میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

---

۱ . قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)،آیه ۷ : «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ»(اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دلهایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود،] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان کسی متذکّر نمی‌شود).

۲ . احمد پاکتچی، «تأویل»، ص ۳۷۱.

تعریف تأویل و تفسیر

واژه تأویل، هفده بار در قرآن مجید به کار رفته که آیه هفتم سوره آل‌عمران از برجسته‌ترین موارد آن است؛ امّا واژه تفسیر تنها یک بار در قرآن مجید، در سورهٔ فرقان آیه ۲۵ به کار رفته است.

در باب معنای لغوی و اصطلاحی و کاربردهایِ تأویل در قرآن و احادیث بسیار سخن گفته اند. در این‌جا به جهت اختصار، به برخی از مهمترین تعاریفی که برای تأویلِ قرآن ذکر شده، اشاره می‌شود:

۱- تأویل به معنای تفسیر. یعنی، بیانِ معنایِ مراد. این معنا در میان قدمای مفسّران شایع بوده است.[۱]

۲- تأویل به معنای باطنیِ لفظ که در طول معنایِ ظاهری آن قرار دارد و از این رو، با معنای ظاهری آن مخالف نیست.[۲]

۳- تأویل به عنوان مقوله‌ای عینی و خارجی که نسبت آن به مدلولِ آیه، همچون نسبت ممثّل است به مثل.[۳]

۴- در معنای دیگر، منظور از تأویل، خلافِ ظاهر لفظ است. این معنا، چنان نزد مفسّران متأخّر، شایع گشته که گویا به صورت معنای حقیقی دوم این واژه در آمده است.[۴]

قابل ذکر است که «تأویل از ریشه "آل الشیء یؤول الی الکذا" است. یعنی: رجوع

---

۱ . جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، منشورات رضی، ۱۳۶۷، ج۴، ص۱۹۲ و: نورالدین جزایری، فروق الغات فی التمییز بین الکلمات، تحقیق محمّد رضوان الدایه، تهران، مکتبه نشر الثاقه الاسلامیه، ۱۴۱۵ه.ق، ص۸۷ و: محمّد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ه.ق، ج۱، ص ۲۶۲.

۲ . عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن کریم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲.

۳ . سیّد محمّد حسین طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، چاپ سوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ه.ق، ج۳، صص ۵۲-۵۵.

۴ . هادی حجت، «تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث»، ص ۱۲۸. و: سیّد محمّد راستگو، «نگاهی نو به تأویل»، ص ۲۳. برای تأویل معانی دیگری از قبیل تعبییر خواب، عاقبت امر، توجیه متشابه و کشف معنی باطنی عمل نیز یاد کرده‌اند که در این مبحث نمی‌گنجد(ر.ک: محمّد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ه.ق، ج۱، صص ۱۹-۲۲).

کرد و به سوی آن برگشت. مراد از تأویل، گرداندنِ ظاهر لفظ، از وضع اصلی‌اش (معنای موضوع له آن)به سوی معنایی است که نیازمندِ دلیل است، به نحوی که اگر آن دلیل نمی‌بود، ظاهر لفظ کنار گذاشته نمی‌شد».[۱]

بنا بر این تعریف، «مراد از تأویلِ آیات و احادیث، آن است که آیه و حدیث را به معانی‌ای که خلافِ معنای اصلی و ظهور ابتدایی الفاظ آنهاست، حمل کنیم. تأویل به این معنا، همان است که اصحاب حدیث و به ویژه حنابله و حشویّه و ظاهریّه بشدّت با آن به مخالفت پرداخته‌اند».[۲]

برخی از محقّقان، تأویل را مختص به دو مورد می‌دانند. نخست: توجیه متشابهات؛ چه کلام متشابه باشد و چه قابل تشکیک. تأویل به این معنا، ویژهٔ آیات متشابه است. دوم: معنای ثانوی کلام که به بطن تعبیر می‌شود. این سخن در برابر معنای نخست که به ظهر تعبیر می‌شود، قرار می‌گیرد. تأویل به این معنا دربارهٔ تمام آیات است؛ زیرا قرآن دارای بطنهای هفتگانه است.[۳]

اکثر تأویلات عرفا، در زمرهٔ همین دسته اخیر از تأویلها قرار می‌گیرند؛ زیرا عرفا در صدد کشف و بیان بطنهای پنهان قرآن هستند. در تعریف تأویل عرفانی، می‌توان گفت: «تأویل اشاره ای قدسی و معارفی سبحانی است که سالکان را از خلال عبارات منکشف می شود و دلهای عارفان را از ابرهای غیب سیراب می کند».[۴]

قابل ذکر است که «میان مفسّران و لغویان در باب تفسیر و تأویل اختلاف نظرهای فراوانی است. تنها تعداد کمی از آنها به همسانی معنایی آن دو اعتقاد دارند. برخی هم اساساً تأویل را ناروا می‌دانند و برخی دیگر با شرایطی آن را می‌پذیرند».[۵]

---

۱ . مبارک بن محمّد جزری ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمّد الطناحی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج۱، ص ۸۰.

۲ . هادی حجت، «تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث»، ص ۱۲۸.

۳ . محمّد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ه.ق، ج۳، ص ۳۰.

۴ . محمّد حسین الذهبی، التفسیر و المفسّرون، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ه.ق، ج۱، ص ۱۳.

۵ . سیّد حسین سیّدی، «مولوی و قرآن، تفسیر یا تأویل»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال۴۸، پاییز۱۳۸۴، شمارهٔ مسلسل ۱۹۶، ص ۱۳۸.

تفسیر از باب تفعیل و مشتق از «فسر» یا «سفر» است. اگر آن را بر گرفته از «فسر» بدانیم، به معنای «بیان و کشف» است و اگر برگرفته از«سفر»[مقلوب «فسر»] به معنای «روشنی و وضوح» است.[۱]

معنی اصطلاحی تفسیر، یعنی علم نزول آیات و سوره‌ها، قصّه‌ها، اسباب نزول، ترتیب مکّی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقیّد، مجمل و مفسّر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نهی، عبرت و امثال آن.[۲] به عبارت دیگر «تفسیر دانشی است که به واسطه آن کتاب خداوند(قرآن) فهم می‌شود و معانی آیات، بیان و احکام آن استخراج و از علومی چون لغت، صرف، نحو، بیان، اصول، قرائت، شناخت، اسباب نزول، و ناسخ و منسوخ کمک می‌گیرد».[۳]

شاید جامع‌ترین تعریف تفسیر این باشد که: «تفسیر در اصل به معنای کشف و اظهار است و در شرع، توضیح معنای آیه و بیان شأن نزول و قصّه و سببی است که آیه در آن باب نازل شده به لفظی که دلالت آن، دلالت آشکار باشد».[۴]

به هر حال، تفسیر قرآن بر اساس «شواهدی از دستور زبان، علم اللغه، احادیث و روایات است. این رویکرد ... بشدّت از دخالت رأی و نظر شخصی پرهیز می‌نماید»[۵]بیشتر تفسیرها، بویژه نزد متشرعه رسمی، از این نوع هستند.

ترادف وتباین بین تأویل و تفسیر

در باب تناسب و شباهت و یا اختلاف بین تفسیر و تأویل دو نظریه مختلف وجود دارد: «نخست برداشت ترادف و هم معنایی و دوم برداشت تباین و تفاوت معنایی

---

۱ . بدرالدین محمّد زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۱ه.ق، ج۲، ص ۱۴۷.

۲ . همانجا.

۳ . جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ص ۱۶۹.

۴. علی بن محمّد جرجانی، التعریفات، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۵۷، ص ۵۵.

۵ . پیر لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۳۲.

است. دیدگاه اوّل مربوط به متقدّمین و دیدگاه دوم مربوط به متأخّرین است».[۱]

ابوعبیده و گروهی دیگر گفته‌اند: «التَّفسیرُ وَ التَّأویلُ بِمَعنی وَاحِد».[۲] تهانوی در کشّاف، در این‌مورد این‌گونه می‌نویسد که: «نزد علمای اصول، تأویل مرادف تفسیر است با این فرق که تأویل، ظن به مراد است و تفسیر، قطع بدان است».[۳]

برخی از پژوهشگران این حوزه، برای ترادف دو واژه، به خطبه صد و پنجاه نهج‌البلاغه نیز استناد جسته‌اند.[۴] حضرت در این خطبه چنین می‌فرماید: «تُجلَی بالتَّنْزیلِ اَبْصارُهُمْ و یَرمَی بِالتَفْسیرِ فی مَسامِعِهِم»[۵]، امّا بسیاری از صاحب نظران بین تأویل و تفسیر فرق قائل شده و هر یک تعبیرات و مفاهیم گوناگونی را در تفاوت آن دو به کار برده اند.[۶]

راغب اصفهانی معتقد است، تفسیر اعم از تأویل است. تفسیر، بیشتر در واژگان کاربرد دارد ولی تأویل، در معانی. تأویل بیشتر در کتابهای آسمانی است، ولی تفسیر در غیر آن هم کاربرد دارد.[۷] ماتریدی نیز، معتقد است که تفسیر یعنی قطع به مراد، ولی تأویل امری احتمالی است.[۸]

ابوطالب تغلبی، معتقد است که « تفسیر، بیان وضع لفظ است؛ چه به‌حقیقت و چه به‌مجاز. مثل تفسیر«صراط»به راه، امّا تأویل، تفسیر باطن لفظ است. تأویل خبر دادن از حقیقت و مراد است ولی تفسیر، خبر دادن از دلیل و مراد؛ چون لفظ، کاشف مراد است

---

۱ . حسن قاسم پور، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۳۰.

۲ . محمّد حسین الذهبی، التفسیر و المفسّرون، ص ۱۹.

۳ . محمّدعلی تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، تحقیق رفیع العجم، تهران، نشر سپاس، ۱۴۲۰، ص ۹۹.

۴ . حسن قاسم پور، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۳۰.

۵ . نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، ص۱۴۶.(دیده شان به تفسیر قرآن که شنوند روشن شود؛ چنانکه باید).

۶ . ر.ک: محمّدحسین الذهبی، التفسیر و المفسّرون، ج۱، ص۲۰. و: حسین بن علی ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج۳، ص ۱۱۹.

۷ . ابوالقاسم حسین بن محمّد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن(المفردات فی غریب القرآن)، چاپ دوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۸۰.

۸ . جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ص ۱۶۷.

و مراد هم دلیل. مثلاً در آیه: إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد[۱]، تفسیر آن چنین است: مرصاد از «رصد» بر وزن مفعال و به معنای مراقبت می‌باشد، امّا تأویل آن تحذیر از سستی ورزیدن نسبت به فرمان خداوند و غفلت از آمادگی برای حاضر شدن در برابر خداوند است».[۲]

زرکشی معتقد است که «تأویل متعلّق به درایت است و تفسیر متعلّق به روایت».[۳] یعنی برای تفسیر آیات، توجّه به روایات مأثوره الزامی است، در حالی که در تأویل، این درایت و کشف درونی است که به معنای پنهان در متن دست می‌یابد.

قابل ذکر است که تعدادی از پژوهشگران معاصرِ علوم قرآنی «تأویل را نوعی تفسیر نمادین یا باطنی می‌دانند و گاه آنها را همسان می‌پندارند».[۴]به عنوان نمونه، پل نویا معتقد است که « تأویل در مقابل تفسیر، در روایات اسلامی، معنایی اصطلاحی یافته که مراد از آن، تفسیر نمادین یا باطنی است. در آغاز، این تقابل که در سطح تفسیری وجود داشته است، در سطح لغوی دیده نمی‌شود. زیرا تفسیر، به طور کلّی، اعم از لفظی و نمادین، هم به معنای تفسیر به کار برده می‌شود و هم به معنای تأویل».[۵]

از میان مفسّران معاصر، علّامه طباطبایی، با بررسی بیش از ده قول در باب تأویل، دو قول مشهور زیر را قابل اعتنا می‌داند که با ذکر آنها، این قسمت را خاتمه می دهیم:

«۱- قدما که تأویل را با تفسیر- محصّل معنای کلام- مرادف می‌دانستند. پس قرآن تأویل دارد، امّا به مقتضای آیه «ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إلاَّ اللَّه»[۶]، تأویل متشابهات را فقط خدا می‌داند. لذا جمعی از قدما گفته‌اند، آیات متشابه قرآن همان حروف مقطعه اوایل سوره‌هاست؛ چون قرآن مجید آیه‌ای که معنای محصّل آن، برای همه مردم مجهول باشد، جز حروف مقطعه ندارد.

---

۱ . قرآن مجید، سوره فجر(۸۹)، آیه ۱۴. (زیرا پروردگار تو سخت در کمین است).

۲ . جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ص ۱۹۳.

۳ . بدرالدین محمّد زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص ۱۵۰.

۴ . سیّد حسین سیّدی، «مولوی و قرآن، تفسیر یا تأویل»، ص ۱۴۱.

۵ . پل نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۳۱.

۶ . قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)، آیه ۷.(تأویلش را جز خدا کسی نمی‌داند).

۲– متأخران که معتقدند تأویل، معنای خلافِ ظاهر است که از کلام قصد می‌شود، بنابراین همه آیات قرآنی تأویل ندارند و تنها آیات متشابه، تأویل به معنای خلافِ ظاهر دارند که جز خداوند کسی بر آنها احاطه ندارد».[۱]

تأویل عقلی و تأویل کشفی

در باب تأویل هم اختلاف نظرهایی وجود دارد و برخی از محقّقان بدرستی، تأویل را که مبتنی بر دخالت نظر و تفکّر مفسّر است به دو گرایش «تأویل عقلی» و «تأویل کشفی» تقسیم نموده‌اند. «تأویل عقلی علاوه بر به‌کارگیری تمام امکانات تفسیر ظاهری، نتیجه تفکّرات شخصی مفسّر را نیز در خود دخیل می‌نماید، امّا تأویل کشفی یا تأویل باطنی عبارت است از راه کشف درونی از طریق درک مستقیم و شهودیِ مفهومِ باطنی کلمات و آیات قرآن».[۲]

تأویلات شمس تبریزی از جمله تأویلات کشفی و باطنی است. این نوع تفسیرها «حاصل الهامات فردی محض، و فاقد هر گونه تکیه گاهی در سنّت که به صورت ذوقی به متن مقدّس چسبانده شده باشد، نیست. تفسیر باطنی هم در سطح فکری و هم در بعد تکامل تاریخی خود، مبتنی بر تلاوت مجدّانه و مداوم قرآن، توأم با تجربه‌ای معنوی است که این تجربه نیز لازمه فهم متن است».[۳]

این نکته نیز حایز اهمیت است که: «همانطور که تفسیر به رأی ممنوع است، یعنی تفسیر باید دارای ملاک باشد، قطعاً در مورد تأویل هم، همین بحث مطرح است. خصوصاً که در تأویل، بحث ملاک دقیق‌تر خواهد بود؛ زیرا تفسیر بر یک متن ظاهری استوار است، امّا تأویل حرکت ذهن به سمت معنی باطنی است، لذا زمینهٔ خروج از

---

۱ . سیّد محمّد حسین طباطبایی، قرآن در اسلام، چاپ سوم، تهران، انتشارات بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱، صص ۴۹–۵۰.

۲ . پیر لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ص ۳۶.

۳ . همان، ص ۵۸.

ملاک در آن زیاد خواهد بود».[1]

عرفا معتقدند که تنها راه مطمئن برای فهم آیات الهی، طریق دل است و «رسیدن به حق و ژرفای آیات، تنها با پاک نمودن و زدودن زنگار از آیینه دل، برای آدمی ممکن می‌شود و بدون تزکیهٔ باطن، نمی‌توان به درک این معنا دست یافت؛ زیرا لازمهٔ فهم قرآن، طهارت درونی و پاکیزگی قلب است».[2] همین پاکی و طهارت درون است که باعث می‌شود، عارف به کشف و شهود دست یابد و از طریق مکاشفه معنای باطنی آیات برای او آشکار شود. «به همین جهت، متصوّفه، مکاشفه را مهمترین شیوه برای دستیابی به علم باطن دانسته‌اند»[3]؛ امّا باید دانست که از دیدگاه عرفا، هر کسی قادر به دست یافتن به این مرتبهٔ عالی روحانی(مکاشفه)، نیست.

به عنوان نمونه، غزالی مکاشفه را خاص صدّیقان و مقرّبان می‌داند و می گوید: پرتو مکاشفه در قلبی که از صفات نکوهیده و ناپسند، پاکیزه و مبرّا باشد، پدیدار می گردد و از طریق این فروغ است که آدمی معانی حقیقی اشیاء را در می‌یابد. او معتقد است، کشف و شهود را مراتبی است؛ از این رو واردات و مکاشفات قلبی، حسب جلاء و پاکیزگی قلب در آن فرود می‌آید.[4]

بنابراین هر اندازه که قلب عارف از تعلّقات نفسانی رها شده و به تجلیّات الهی نزدیکتر شده باشد، تأویلهای کشفی او به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود. به همین دلیل، عرفا معتقدند که «مقامات کشف متفاوت است، و اصحّ مکاشفات و اتمّ آن، همانا کسی را حاصل آید که مزاج روحانی او اقرب به اعتدال تامّ بود؛ همچون روح انبیاء و اولیاء کامل، آنگاه کسی را که به نسبت، نزدیکتر به آنان بود».[5]

---

۱ . مهدی ابراهیمی، «تأویل قرآن در مثنوی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال۴۶، زمستان ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۸۹، ص ۴۳.

۲ . بمانعلی دهقان، «بررسی مبانی صوفیه در فهم تأویل قرآن»، مجله مطالعات اسلامی جهاد دانشگاهی، شماره ۶۵ و ۶۶، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵.

۳ . همان، ص ۱۲۱.

۴ . ابوحامد محمّد غزالی، احیاءالعلوم الدین، ج۱، ص ۳۲.

۵ . شرف الدین داوود بن محمود قیصری، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۶۳.

بنابراین بهترین راه برای درک صحّت و سقم تأویلاتِ عرفا، درک مقام واقعی عرفانی و جایگاه حقیقی آنها در مراتب سلوکی است که البتّه علاوه بر اطلاع بر احوال و آثار ایشان، نیاز به نوعی بصیرت درونی دارد.

به هر حال، در بین مسلمانان، برخی از فرقه ها مانند جهمیه(برای فرار از تجسیم) و نیز معتزله(برای پرهیز از قول به جبر و رؤیت و...) به تأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند و امام محمّد غزالی نیز در مشکوة الانوار این شیوه را پیش گرفته است. غالب علمای اهل سنّت، حشویه و ظاهریه تأویل را بر نمی‌تابند. «در هر صورت، در میان مسلمین؛ صوفیه، باطنیان و اخوان الصّفا در بسیاری از موارد به تأویل تمسّک جسته اند».[۱]

قابل ذکر است که محقّقانی چون پل نویا و هانری کربن، آغاز تأویل باطنی قرآن را از زمان امام جعفر صادق(ع) و تعلیمات ایشان و نیز تأویلِ قرآن منسوب به ایشان یعنی«مصباح الشّریعه» می‌دانند.[۲] در تاریخ متصوّفه در قرن سوم به بعد، تفاسیری از بخشی از یک سوره یا قسمتی از قرآن یا تمام قرآن به ما رسیده است که در آنها نشانه‌هایی از ذوق و تأویل باطنی وجود دارد.

در انتهای این مباحث، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که: «تأویل قرآن مجید با معانی باطنی و معانی فراتر از تفسیر سر و کار دارد و چنانکه بعضی از قرآن پژوهان گفته اند، تفسیر به عبارت می‌پردازد و تأویل به اشارت، و تأویلِ قرآن مجید، نظر به وجود متشابهات امری ناگزیر است».[۳]

سخنان و تأویلهای شمس تبریزی و بازتاب آنها در مثنوی مولوی را می‌توان در سه زیر مجموعه مورد بررسی قرار داد. نخست؛ نظریات کلّی شمس در باب تأویل و بازتاب آنها در مثنوی، دوم؛ تأویل و تفسیر آیات قرآن و بازتاب آنها در مثنوی و سوم؛ تأویل احادیث نبوی توسّط شمس و بازتاب آنها در مثنوی.

---

۱ . پیر لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ص ۳۲.

۲ . هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۲۰.

۳ . بهاءالدین خرمشاهی، «تأویل»، مندرج در: دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، ج۴ ، ص ۶۱.

نظریات کلّی شمس در باب تأویل و بازتاب آنها در مثنوی مولوی

آنچه ما امروز در علم هرمنوتیک با عنوان «افق انتظار»[1] می‌شناسیم، شمس آن را به بیان دیگر این‌گونه مطرح کرده است: «عرضه می‌دارد و خوشتر می‌نماید ... چه معنی که این سخن را گفته‌اند؛ هر کسی از سخن چیزی فهم کرده است و هر کس حال خود فهم کرده است و هر که می‌گوید از تفسیر آن سخن، حال می‌گوید نه تفسیر؛ گوش دار که آن حال اوست».[2] بنابراین، شمس به این موضوع آگاه است که هر کسی با پس زمینهٔ ذهن خود، به متن می‌نگرد و برداشت هر کسی از متن با توجّه به میزان اطلاعات و سطح دانش او، متغیّر است و آنچه را مفسّر یا مؤوّل از متن ارائه می‌دهد، نمی‌توان به عنوان معنای مطلق و حقیقی آن پذیرفت، زیرا چه بسا که این تأویل، تنها برداشت درونی شخص تأویلگر باشد: «ای خواجه، هر کس حال خود می‌گویند و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم».[3]

هر سخنی قابل تأویل نیست

با وجود این، شمس هر سخنی را قابل تأویل نمی‌داند و معتقد است گاه، تأویل آدمی را از رسیدن به حقیقت باز می‌دارد. این نظر شمس را در حکایت بایزید و احمد زندیق می‌توان مشاهده کرد: «... جنید را از بغداد بدو حوالت بود که به فلان شهر، احمد زندیق است، بنده‌ای ما را. این مشکل تو بی او حل نشود ... با خود ... تأویل کرد، احمد صدّیق پرسید. از بس معرفت که در اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود، که او را در واقعه سخنی گفتند بی‌تأویل، او بشنید با تأویل. شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گشت و می‌پرسید که احمد صدّیق را وثاق کجاست؟ به شومی آنکه او را

---

۱ . متفکّرانی که درباره مباحث هرمنوتیک ادبی نوشته‌اند، خواندن و تأویل متن را در حکم مکاشفه معنا و آفریدن معنا دانسته و معتقدند معنا نتیجه‌ای است که از جریان خواندن متن به وجود می‌آید و این موضوع ارتباطی مستقیم دارد با دانسته‌های پیشین خواننده و طرز تلقی و نگاه او به عالم که همان افق انتظار اوست.(بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، صص ۶۸۰-۶۸۶).

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۲۴.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۸۱.

بی‌تأویل گفتند، او به تأویل می‌پرسید ... [آخر]گفت: بی‌تأویل بپرسم. بپرسید. آن جوان گفت: آخر، آواز قرآن خواندش می‌شنوی! جنید نعره‌ای بزد و بیخود بیفتاد».[۱]

در جای دیگر نیز باز شمس در ضمن بحث پیرامون یک آیه قرآنی و یک حدیث به این موضوع اشاره می‌کند که بعضی از مفاهیم را نمی‌شود تأویل کرد و باید آنها را به همان صورت اصلی پذیرفت و تأویل نکرد: «لا یَسَعُنیَ السَّمَاء [۲]را تأویلی بگو، گفت: همان معنی که اِنّا عَرَضنَا الَامَانَةَ عَلَی السَّمَوات.[۳]یعنی مَعرِفَةُ الله، و این معرفت را بر درجات است، معنی آن حدیث هم با این تعلّق دارد. فرمود که دیگر چیزی نیست پیش شما از معنی این حدیث که :لا یَسَعُنی سَماء؟ سِعَتِ حقیقی ممکن نیست؟ خاموش شدند».[۴]

مولوی نیز همچون شمس، هر سخنی را قابل تأویل نمی‌داند و بر این باور است که گاه تأویل یک سخن و یا یک آیه باعث می‌شود آدمی از حقیقت مطلب دور بیفتد. او نیز اعتقاد دارد که گاه باید تنها به ظاهر سخن اکتفا کرد و از تأویل پرهیز نمود.

به عنوان نمونه، در دفتر سوم مثنوی، درباره آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمواتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فیهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبیحَهُمْ إِنَّهُ کانَ حَلیماً غَفُوراً»،[۵]می‌گوید که معتزله که همه چیز را در ترازوی عقلشان می‌سنجند، تسبیح جمادات را منکر شده و برای این آیه، معنایی دیگر قائل شده‌اند. به همین دلیل، دست به تأویل این آیه زده و معتقدند که تسبیح جمادات در حقیقت، به این معناست که

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۳.

۲ . اشاره ای است به این حدیث: «لا یَسَعُنِی اَرضی و لا سَمائی و یَسَعُنی قلبُ عبدیَ المؤمن»(من در زمین و آسمان نمی گنجم اما در قلب بنده مؤمنم می گنجم).(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۱۳).

۳. قرآن مجید، سوره احزاب(۳۳)،آیه ۷۲ : «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولا».(ما امانت [الهی] را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و [لی] انسان آن را برداشت، راستی او ستمگری نادان بود).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۵.

۵ . قرآن مجید، سوره الاسراء(۱۷)، آیه۴۴. (آسمانهای هفتگانه و زمین و کسانی که در آنها هستند، همه تسبیح او می‌گویند؛ و هر موجودی، تسبیح و حمد او می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید؛ او بردبار و آمرزنده است).

آدمی با دیدن جمادات و درک عظمت صنع خداوند، ترغیب به تسبیح پروردگار می‌شود و همین موضوع به منزلهٔ تسبیح گفتن جمادات است:

بلکـــه مـــر بیننـــده را دیـــدار آن — وقـت عبـرت، مـی‌کنـد تسـبیح خـوان

پـس چـو از تسـبیح یـادت مـی دهـد — آن دلالـت هـم چـو گفـتن مـی بـود

ایـــن بـــود تأویـــل اهـــل اعتـــزال — وآن آن کـس کـاو نـدارد نـور حـال

چـــون ز حـــس بیـــرون نیامـــد آدمـــی — باشَـــد از تصـــویر غیبـــی اعجمـــی[۱]

مولانا بشدّت به مخالفت با نظر ایشان پرداخته و آنها را فاقد بینش متعالی و ناتوان از درک حقایق عالم معنا دانسته و در جواب تأویلهای نابه‌جای آنان این‌گونه می‌سراید:

چـون شـما سـوی جمـادی مـی رویـد — محـرم جـان جمـادان چـون شـوید؟

از جمـــادی عـــالم جانهـــا رویـــد — غلغـــل اجـــزای عـــالم بشـــنوید

فـــاش تســـبیح جمـــادات آیـــدت — وسوســـه تأویلهـــا نربایـــدت

چـــون نـــدارد جـــان تـــو قنـــدیلها — بهـــر بیـــنش کـــرده‌ای تأویلهـــا

کـه غـرض تسـبیح ظـاهر کـی بـود؟ — دعـوی دیـدن، خیـال غَـی بـود[۲]

بنابراین، مولوی معتقد است که ظاهر این آیه خود گویای حقیقتی والاست و نیاز به تأویل ندارد، پس در اینجا تأویل کاری نادرست است که باعث گمراهی می شود.

همچنین دربارهٔ سورهٔ مَسَد که خداوند در آن فرموده: «وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ»[۳]، مولانا این آیه را نیز بی نیاز از تأویل دانسته و بر این باور است که حضرت محمّد(ص) آن بار هیزم را بر دوش زن ابولهب می‌دیده، ولی آنها که نمی‌دیدند دست به تأویل ریسمان و هیزم می‌زدند:

دیـــدن آن بنـــد احمـــد را رســـد — بـر گلـوی بسـته حبـل مـن مسـد

دیـد بـر پشـت عیـال بـو لهـب — تنـگ هیـزم گفـت حمالـه حطـب

حبـل و هیـزم را جـز او چشـمی ندیـد — کـه پدیـد آیـد بـر او هـر ناپدیـد

باقیـــانش جملـــه تـــأویلی کننـــد — کاین ز بیهوشی است وایشـان هوشـمند[٤]

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۵۸.

۲ . همانجا.

۳ . قرآن مجید، سوره المسد(۱۱۱)، آیه۴ .(و همسرش در حالیکه هیزم کش است).

۴ . مثنوی، ج۲، ص ۹۵.

همچنین مولانا در داستان خلقت آدم و برداشتن خاک از زمین توسّط حضرت عزراییل نیز به بحث پیرامون تأویل پرداخته و این موضوع را مجدّداً بیان می‌دارد که هر سخنی قابل تأویل نیست[1] و این دقیقاً همان نظری است که پیر، معلّم و استاد او، شمس تبریزی، آن را بیان داشته و بر آن تأکید می‌ورزد.

شمس باز در جای دیگر، تأویل کردن را حجابی بزرگ می‌داند که آدمی برای نجات از آن باید خویش را به نادانی بزند: «چون تاریکی در آید و حجابی و بیگانگی‌ای ... نفس تصرّف کردن گیرد و تأویل نهادن گیرد ... هر چند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله ساز، که اِنَّ اَکثَرَ اَهلِ الجَنَّة البُلْه»[2].

از این قرائن معلوم می شود که شمس با تأویل شخصی و «تفسیر به رأی مذموم» مخالف است و آن را باعث گمراهی و سرگردانی و تاریکی می‌داند و این اعتقاد به همان حدیث نبوی است که: «من فَسَّر القرآنَ برأیهِ فَقَد (کفر)افتَری عَلَی الله الکَذِب»[3].

مولوی نیز همچون شمس، تأویل به رأیَ را که حاصل هوای نفس اَست، مذموم دانسته و آن را نکوهش کرده است:

کرده ای تأویل، حرف بکر را — خویش را تأویل کن، نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می کنی — پست و کژ شد از تو معنی سَنی[4]
قول حق را هم زحق تفسیر جو — هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت رو[5]

لزوم دانستن تأویل

بنابر آنچه گفته شد شمس «تأویل‌های کسی را که بدون بهره گیری از نور باطن به

---

۱ . مثنوی، ج۳ ، ص ۱۰۶.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۵.

۳. محمّد زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص ۱۶۴.(هر که قرآن را به رأی و نظر شخصی خود تفسیر کند(کافر شده است)بر خداوند افترایی دروغین بسته است).

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۶۷.

۵ . همان، ج۳، ص ۴۰۳.

تأویل متن می‌پردازد، نه برخاسته از قرائن درونی متنی و عقل پسند» نمی‌پذیرد[۱]، امّا در غیر این صورت، تأویل را امری پسندیده که موجب حرکت به سوی ایمان و معرفت و ذوق می‌شود دانسته و سخن بدون تأویل را چندان دلچسب و مورد پسند نمی‌داند: «این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلوّن کنی و به تأویل گویی، اندکی برنجد و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید، و چون بی‌تأویل گویند، نه رقّت آید، نه حالت آید».[۲]

مولوی نیز معتقد است که تأویل صحیح، انسان را به حق نزدیک می‌کند، قلب آدمی را به نور ایمان گرما می‌بخشد و باعث حرکت به سوی خداوند می‌شود:

حق بود تأویل کان گرمت کند — پر امید و چست و با شرمت کند
ور کند سستت، حقیقت این بدان — هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمدست — تا بگیرد نا امیدان را دو دست[۳]

بنابراین، شمس از سخنان ظاهری و خشک گریزان است و به دنبال تأویل حقیقی مفاهیم می‌گردد و دیگران را نیز به آن فرا می‌خواند: «با من از این واعظانه آغاز کرد، از این ظاهر، گفتم با من ازین سرّ کار بگو، از حقیقت بگو ... خود آن طعام [ظاهر] از پیش برخیزد. پس همان حدیث است. آخر تأویل احادیث بدان»[۴]، زیرا «سخن انبیاء را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت».[۵]

آشنایان به حریم تأویل

شمس، خود را صاحب سرّ کلام انبیاء و آگاه به حقیقت کلمات ایشان می‌داند: «چه غم دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد. کدام سرّ را دریغ

---

۱ . مصطفی گرجی، «حضرت محمّد(ص)در نگاه تأویلی شمس الدین محمّد تبریزی»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی جهاد دانشگاهی، شماره نهم، پائیز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۸۸.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۴.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۰.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۶۷.

۵ . همان، ج۱، ص ۲۳۱.

دارد؟»[۱] از این رو، خود را مجاز می‌داند که به هر شیوه‌ای که بخواهد احادیث را تأویل کند: «قول پیغامبر هست، من این را بشکستم. چنین گفتم به عکس، و معامله خود کردم و اثرش ظاهر شد».[۲] البتّه او غیر از خود، کسی را در چنین مرتبه‌ای نمی‌بیند: «اکنون آن دگران اگر گویند پاره پاره شان باید کرد»[۳]، «دیگران را نشاید که این گستاخی کنند. مثلاً بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست. کسی سنگی برگرفت تا بر او اندازد، بر پرید و رفت. امّا اگر خری بر آن بارو بایستد، که من نیز چو سنگی آید؛ بجهم، فرو افتد، گردنش بشکند».[۴]

مولوی هم بر این باور است که تنها انسانهای وارسته که هواهای نفسانی را از درون خود پاک کرده و درونشان از نور حقیقت روشن شده است قادر به تأویل کلام حق هستند و غیر از آنها کسی اجازهٔ چنین کاری ندارد:

معنی قرآن، ز قرآن پرس و بس　　وز کسی کآتش زده است اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست　　تا که عین روح او قرآن شده است
روغنی کو شد فدای گل بکُل　　خواه روغن، بوی کن، خواهی تو گل[۵]

شمس هر کسی را اهل تأویل و آشنا به معانی حقیقی آیات و احادیث نمی‌داند: «اکنون این است معنی مَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ [۶]».[۷] از همین رو معتقد است که حتّی هر کسی ارزش شنیدن تأویلهای عرفانی او را ندارد: «مرا از این علمهای ظاهر و از این تازیها می‌بایست که با اینها بگویم که دریغ است این علم[تأویل]من با ایشان گفتن. کی توان با این علم به آنها مشغول شدن؟ ایشان را به همان مشغول باید کردن که بدین نمی‌ارزند».[۸]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۳.
۲ . همان، ج۲، ص ۲۲.
۳ . همانجا.
۴ . همان، ج۱، ص ۲۹۰.
۵ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۰.
۶ . قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)،آیه ۷.
۷ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۰۹.
۸ . همان، ج۱، ص ۱۸۵.

مولوی نیز بر این باور است که اشخاصی که آشنا به وادی معرفت و حقایق باطنی عالم و قرآن نبوده‌اند و دست به تأویل ناروا می‌زنند همچون مگسانی هستند که بر قطرهٔ بول نشسته و آن را دریایی بیکران پنداشته‌اند و به خیال خود، دریا نوردی می‌کنند:

صاحب تأویل باطل چون مگس — وهم او بول خر و تصویر خس

گر مگس تأویل بگذارد به رای — آن مگس را بخت گرداند همای

آن مگس نبود کش این عبرت بود — روح او نه در خور صورت بود[1]

شمس، تفاسیر خود را می‌ستاید و معتقد است که او دارای توانایی درونی و ظرفیّتی والاست و می تواند تفاسیر درست و بی نظیری از قرآن ارائه کند و البتّه این ادعا را در جای‌جای سخنانش به اثبات می‌رساند[2]:

«سَنرِیهِمْ ءَایَاتِنَا فِی الآفَاق[3] چه می‌گویند؟ در آفاق: زمستان و تابستان، و در فی انفسهم: بیماری و صحت. زهی تفسیر! احسن ای مفسّران! آن قول دگر؛ در آفاق: شق قمر و معجزات، فِی اَنفُسِهِم: اِنشراحِ صَدر. اَنَّهُ الحَقّ، یعنی اَنَّ اللهَ حَقٌّ اَو اَنَّ مُحَمّداً حَقٌّ. زهی تفسیر! این تفسیر مسلّم رهروان و سالکان راست. هر آیتی همچو پیغامی و عشق-نامه‌ای است. ایشان دانند قرآن را. جمال قرآن برایشان عرضه و جلوه می‌کند. چه سخن باشد: اَنَّهُ الحَقّ، یعنی تا بدانند که خدا کیست، یعنی اَنّه الحق. تفسیر«*واحدی قدسی*»هست، طوسی[4] را چه می کنیم؟ الرَّحمَن، عَلَّمَ القُرآن[5]. تفسیر قرآن هم از حق

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۶۸.

۲ . گاه، از شمس درباره تفسیر آیات سؤالاتی می شده است و او با زبردستی تمام، هم تفسیر و هم شأن نزول آن را بیان می داشته و هم با تأویلات عرفانی و غیره اشکالات سائلان را در این حوزه بر طرف می ساخته است. به عنوان نمونه در ج۱، ص ۱۶۷که تفسیر«انّا فَتَحنَا» و«لا اَدری» را به زیبایی تمام بیان نموده است.

۳ . قسمتی از سوره فصلت(۴۱)،آیه ۵۳: «سَنرِیهِمْ ءَایَاتِنَا فِی الأُفَاقِ وَ فِی أنفُسِهِمْ حَتیَ یَتَبَینَ لَهُمْ أنَّهُ الحقُّ أ وَ لَمْ یَکْفِ بِربِّکَ أنَّهُ عَلیَ کلُ شیَءٍ شهِید»(به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دلهایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حقّ است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است).

۴ . «شاید مراد، شیخ الطایفه *ابوجعفر محمّد بن حسن طوسی*(۳۸۵-۴۰۸ه.ق) است که تفسیر او به نام *تبیان* از بلند آوازه ترین کتابها در این فن است».(محمّد علی موحد، تعلیقات بر کتاب مقالات شمس تبریزی، ج۲، ص ۲۹۲).

۵ . قرآن مجید، سوره الرحمان(۵۵)،آیات ۱و۲.(خدای رحمان، قرآن را یاد داد).

بشنو. از غیر حق بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود نه تفسیر قرآن. ترجمهٔ تحت اللفظ، همه کودکان پنج ساله، خود بگویند».[۱]

ملاحظه می‌شود که شمس خود را مفسّر و صاحب روشی بی‌بدیل در تفسیر و تأویل قرآن دانسته و البتّه معتقد است که تفاسیر او برای همه کسی قابل فهم نیست: «گفتند مارا تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمّد(ص) و نی از خدا. این «من» نیز منکر می شود مرا ... این که نفس من است سخن من فهم نمی‌کند. چنانکه آن خطاط سه گونه خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر او، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم که سخن می‌گویم. نه من می‌دانم نه غیر من».[۲]

او این موضوع را موهبتی الهی می‌داند که خدا بهره و نصیب او کرده است: «یَهدی اللهُ لِنُورهِ مَن یَشَاء.[۳] از قرآن وعده، ما را و قهر، دگران را قسمت است. قسّام مطلق بخش کَرده است».[۴] البتّه گاه شمس را به خاطر همین تفاسیر و تأویلهای نو و بی‌بدیل مورد مؤاخذه قرار داده و حتّی او را متهم به کفر و الحاد کرده‌اند: «تفسیر قرآن بسازیم، گویند: هیچ مسلمانی این گوید؟ ملحد است».[۵] ولی شمس این کفر را مرتبه‌ای عالی‌تر از ایمان ظاهری و بدون تفکّر دانسته و می‌گوید: «نامهٔ خود بر نمی‌خوانند. گویند: کافر شد. آری کافر شد و مؤمن آمد».[۶]

ظاهر و باطن قرآن

شمس معتقد است که قرآن دارای ظاهری و باطنی است که ظاهر آن برای عوام آشکار شده است و باطن آن برای خواص: «بالای قرآن هیچ نیست، بالای کلام خدا

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۳۶.

۲. همان، ج۱، ص ۲۷۲.

۳. قسمتی از سوره نور(۲۴)، آیه۳۵.(خداوند هر که را بخواهد با نور خود هدایت می کند).

۴. مقالات شمس، ج۲، ص ۶۶.

۵ . همان، ج۱، ص ۲۵۸.

۶ . همانجا.

هیچ نیست. امّا این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوق دگر دارد، و آنکه با خواص می گوید ذوق دگر».[۱] بنابراین همواره در صدد آن است که طالبان حقیقت را به سمت بطن و عمق قرآن حرکت دهد: «اکنون طلب می‌باید کردن که لِلقُرآنِ ظَهرٌ وَ بَطنٌ[۲]؛ این بطن است، بطنِ بطن، خود امر نکردم و اگر کردم او را فردا اگر خلاصی باشد به آن باشد».[۳]بنابراین، باید از ظاهر آیات، به سمت باطن آنها حرکت کرد: «آن ظاهر نی، اکنون تو بدان مچفس، ائمه روا نمی‌دارند».[۴]

علاوه بر این، در باور شمس، درک ظاهر قرآن از جمله پلّه های اوّل سلوک و مربوط به طفولیّت روح بشر است و کسی که قدم در راه معرفت نهاده، نه تنها باید از ظاهر قرآن عبور کند، بلکه باید به بی نهایت بودن بطنهای قرآن نیز پی ببرد. شمس اعتقاد به بطنهای هفت گانه را نیز نوعی عدم درک از حقیقت قرآن می‌داند و معتقد است که بطنهای قرآن را نهایت و انتهایی نیست؛ زیرا قرآن کلامی است بی‌نهایت و تصوّر نهایت برای آن، مستلزم محدود دانستن آن است، هر چند این بطون محدود نیز هنوز توسّط بشر فهمیده نشده‌اند: «کسی که عقیدهٔ او این باشد که قرآن کلام خداست؛ حدیث، کلام محمّد(ص)، از او چه امید باشد؟ مطلع او این باشد منتهای او به کجا رسد؟ که اینها همه در طفولیّت می‌باید که معلوم او باشد، او در این تنگنا مانده باشد. عالم حق فراخنایی است، بسطی بی پایان عظیم ... او در این مانده باشد که انَّ لِلقُرآنِ ظَهراً وَ بَطناً الی سَبعَة اَبطُنِ. ظهر، علما دانند، و بطن اولیاء، بطنِ بطن انبیاء، و آن چهارم درجه لا یَعلَمُهُ اِلا الله...».[۵]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۴.

۲ . اشاره‌ای است به این حدیث پیامبر: «انَّ لِلقُرآنِ ظَهراً وَ بَطناً وَ لِبَطنهِ بَطنا الی سَبعهِ اَبطُنِ».(سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸، ص ۱۰۴. و در صفحات ۵۳۰ و۶۱۰ به جای «سبعه»، «سبعین»، «سبعمائه»و «سبعین الف»هم وارد شده است).

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۷۴.

۴ . همان، ج۲، ص ۲۳.

۵ . همان، ج۲، ص ۱۳۰.

مولوی نیز همچون شمس به بطنهای قرآن اعتقاد راسخ دارد و معتقد است که ورای ظاهر آیات، باطنی بس عظیم نهفته است. البتّه، هرکسی قادر به درک این بطون نیست؛ زیرا نوع بشر، بیشتر در بند ظواهر است و حتّی به شناخت حقیقت اطرافیان خود نیز نائل نمی‌آیند، چه رسد به فهم بطنهای قرآن:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	**زیر ظاهر، باطن بس قاهری است**
زیر آن باطن، یکی بطن سوم	**که در او گردد خردها جمله گم**
بطن چارم از نُوی، خود کس ندید	**جز خدای بی نظیر بی ندید**
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	**دیو، آدم را نبیند جز که طین**
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	**که نقوشش ظاهر و جانش خفی است**
مرد را صد سال، عم و خال او	**یک سر مویی نبینند حال او**[1]

شمس معتقد است که بطنهای قرآن و رموز آن بیش از آن است که مردم می‌پندارند: «این کلام یا هفت بطنش با هم می‌گیریم، سرّ نیست. سِرّ، غیر این است. و آنچه سرّ است هم برای غیر است. چون الف خود بسیار است، برای غیر است، بنگر که سخن چند حرف است، آنگاه سخن دوم، اوّل را می‌شکند و می‌پوشاند، سوم دوّم را می‌پوشاند، آنگاه باز ظاهر کردن گرفت، و رو به سخن اوّل آرد».[2]

او معتقد است که این مرتبه مخصوص «اهل الله» است که از خاصّان درگاه الهی هستند و در قرآن، تنها اشاره‌ای به وجود مبارک آنها شده است و وجودشان از هر نقص و آلودگی مبّراست و واقف به تمام بطنها و اسرار قرآن هستند: «اگر علم های دور دارد عجب نیست. رُبَّ تَالِ القُرآن.[3] این تالی را به لفظ رُبَّ گفت و این عموم را نیست. پس تالی دیگر ماند که اهلَ قرآنَ است و اَهلُ الله خَاصَّتُهُ[4]، که واقف است بر آن هفت

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۲۴۲–۲۴۳.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۴.

۳ . پاره ای از حدیث پیامبر(ص): «رُبَّ تَالِ القُرآن وَ القُرآنُ یَلعَنُهُ».(چه بسا کسی قرآن تلاوت می کند و قرآن بر او لعنت می فرستد).(محمّد علی موحد، تعلیقات مقالات شمس، ص۳۲۵). همچنین در جامع الاخبار: « رُبَّ تَالِیَ القُرآنِ وَ القُرآنُ یَلعَنُهُ »(تاج الدین شعیری، جامع الاخبار، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ه.ق، ص۴۸).

۴ . اشاره دارد به این حدیث نبوی:«أَهْلُ الْقُرْآنِ هُمْ أَهْلُ اللَّهِ وَ خَاصَّتُهُ»(اهل قرآن، اهل خدا و خواص اویند).(شیخ محمّد بن حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ه.ق، ج۶، ص۷۶۸).

معنی که: لِلقُرآنِ ظَهرٌ وَ بَطنٌ و لِبَطِنِهَ بَطنٌ الی سَبعَة اَبطُن. این هفت لازم نیست از این چه مرسوم و معهود خلق است. غیر این و ورای این دانست. و آن معامله او شد. هفت را و صد هزار را دانست. آنکه طالب باشد و خاصّ حق باشد. بالای این مرتبه‌ای هست. و آن اخصّ است و ذکر ایشان در قرآن نیست مگر به اشارت و ایشان را با این هیچ تعلّقی نیست که رُبَّ تَالِ القُرآن. نه از این قسمند نه از آن قسم که اهل الله[۱] و خاصّته اند».[۲]

در انتها توجّه به این نکته لازم است که اصطلاح ظهر و بطن از ابتدا مرادف اصطلاح تنزیل و تأویل بوده است. از امّام باقر(ع) پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظَهرُهُ تَنزیلُهُ، وَ بَطنُهُ تأویلُهُ. مِنهُ مَا قَد مَضی وَ مِنهُ مَا لَم یَکُن. یَجری مَا تَجرِی الشَمسُ وَ القَمَرُ».[۳]

تشویق به تأویل

در اندیشهٔ شمس، همه آیات قرآن دارای معانی باطنی هستند، بنابراین باید از معنای ظاهری آنها به معنای باطنی آنها رسید. او معتقد است که حتّی آیاتی هم که در وهلهٔ نخست، معنایی بسیار ساده و آشکار دارند نیز، نیاز به تأویل دارند؛ بلکه آیاتی که در ظاهر معنی شان ساده به نظر می‌رسد بیش از سایر آیات قابل تأمل هستند و نباید از کنار آنها به سادگی گذشت: «[عده ای می گویند] بعضی آیتها را تفسیر نمی‌گوییم. یعنی خود حاجت نیست. خود حاجت آن است که رها کردی، چرا رها کردی، یعنی آسان

---

۱ . می توان گفت منظور شمس از اهل الله، اهل بیت پیامبر هستند که در قرآن، نامشان به صورت اشارت آمده و احادیث بسیاری در دست است که ناظر بر اطلاع ایشان به باطن و تأویل حقیقی قرآن است.(ر.ک: محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ه.ق، ج۶۹، ص ۱۸۴ . و همچنین: محمّد بن حسن صفار، بصایر الدرجات الکبری فی فضایل آل محمّد، تهران، منشورات الاعلمی، بی‌تا، صص ۲۲۳-۲۲۴).

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۰۰.

۳ . محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۹۲، ص ۹۷.(ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطن آن تأویل آن. بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن بسان گردش خورشید و ماه در گردش است).

است؟ مشکل خود آن است».[۱]

شمس معتقد است که هر انسان غیر مسلمانی هم قادر به درک و حفظ ظاهر آیات قرآن است؛ امّا مسلمان واقعی کسی است که بتواند به معنای حقیقی آیات، ورای الفاظ ظاهری، آگاه شود: «روزی یکی سؤال کرد که: وَ سَبِّحهُ بُکرةً وَ اَصیلاً[۲]، لَیلاً طَویلاً[۳]، گفتم که چون آن جهود که خط آموخت او، همین تحت اللفظ فهم کرد، و تو همین تحت اللفظ فهم کردی، پس فرق چه باشد؟»[۴] سپس، خود شمس معنای باطنی «لیل» را این‌گونه بیان می‌دارد که «لیل آن است که ابری درآید، حجبی پیش آید».[۵]

در باور مولوی نیز معنا و باطن قرآن، دارای ارزشی ورایِ ظاهر و الفاظِ آن است. از این رو، به حافظان ظاهری قرآن خرده گرفته و متذکّر می‌شود که به جای غرقه شدن در حفظ الفاظ، به دنبال معانی و حقایق باطنی قرآن باشید:

حرف قرآن را ضریران معدنند　　　خر نبینند و به پالان بر زنند
چون تو بینایی پی خر رو که جست　　　چند پالان دوزی؟ ای پالان پرست!
خر چو هست، آید یقین پالان تو را　　　کم نگردد نان، چو باشد جان تو را[۶]

علاوه براین، از دیدگاه مولوی سالک راه حق باید بتواند به شناخت واقعی ماهیّت و ذات اشیاء و باطن موجودات عالم پی ببرد، زیرا هیچ سرّی نیست که از چشم کاملان

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۸۱. تعداد زیادی از احادیث هم ناظر به این معنی هستند، که تمام آیات و حروف قرآن دارای تأویلند، نه فقط تعدادی از آیات. از جمله :«مَا فِی القُرآنِ آیَةُ اِلّا وَ لَهَا ظَهرٌ وَ بَطنٌ »(هر آیه‌ای دارای ظاهر و باطنی است)(سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج۱، ص۲۰ و محمّد بن حسن صفار، بصایر الدرجات الکبری فی فضایل آل محمّد، ص۲۱۶). همچنین مولا علی (ع) در نامه ای به معاویه نوشت: از رسول خدا(ص)شنیدم که فرمود: « لَیْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آیَةٌ إلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا مِنْهُ حَرْفٌ إلَّا وَ إن لَهُ تَأْوِیل»(هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر آنکه ظاهری و باطنی دارد و هیچ حرفی از آن نیست مگر آنکه تأویلی دارد)(محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۳۳، ص ۱۵۵).

۲ . قسمتی از سوره الاحزاب(۳۳)، آیه ۴۲. با اندکی تغییر، در اصل سَبّحوه است.

۳ . قسمتی از سوره الانسان(۷۶)، آیه۲۶.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۱.

۵ . همانجا.

۶ . مثنوی، ج۱، ص ۲۸۶.

راه حقیقت دور بماند، بنابراین سالک باید با سعی و طلب، به کمالی برسد که هیچ چیز عالم از او پنهان نماند:

عجـــــز از ادراک ماهیّـــــت عمـــــو　　حالـــت عامـــه بـــود مطلـــق مگـــو
زآنکـــــه ماهیـــــات و ســـــرّ ســـــرّ آن　　پـــیش چشـــم کـــاملان باشـــد عیـــان
در وجـــــود از ســـــرّ حـــــق و ذات او　　دورتـــــر از فهـــــم و استبصـــــار کـــــو
چونکـــه آن مخفـــی نمانـــد از محرمـــان　　ذات و وصفی چیست کآن مانـد نهـان؟[1]

تأویلات قرآنی شمس و بازتاب آنها در مثنوی مولوی

شمس در ضمن سخنان خود، حدود سی آیه از آیات قرآنی را تأویل و تفسیر کرده است. در یک تقسیم بندی کلّی، می توان گفت که شمس برای تأویل آیات از پنج شیوهٔ تأویلی استفاده کرده است که عبارتند از: تأویل یک واژه به یک مفهوم و یا واژه دیگر. تأویل به وسیله جابه‌جا کردن ارکان تشکیل دهنده آیه. تأویل به وسیله اضافه کردن یک کلمه به آیه. تأویل و تفسیر به واسطهٔ ارائه کردن شأن نزولی خاص برای آیه و تفاسیر توجیهی که در آنها به توجیه استفاده از برخی اصطلاحات می پردازد.

شایان ذکر است که بیشترین تأویلات شمس مربوط به شیوه نخست است و از سایر شیوه‌ها بسیار اندک استفاده کرده است. از جمله، می‌توان به تأویل «جبل» به وجود حضرت موسی(ع)(سوره اعراف(۷)،آیه ۱۴۳)، تأویل حرم (کعبه) به دل(سوره آل‌عمران (۳)، آیه۹)، تأویل ذنب به وجود (سوره محمّد(ص)(۴۷)، آیه ۱۹)، تأویل اوتاد و صالحین به اولیاء(سوره النبأ(۷۸)، آیه ۷)، تأویل لیل به صحو، و نهار به سکر(سوره نبأ(۷۸)، آیات ۹ الی ۱۱)، تأویل لیل به حجاب (سوره انسان(۷۶)، آیه ۲۶)، تأویل مَس به فهم(سوره واقعه(۵۶)، آیه ۷۹)، تأویل آفاق به زمستان، تابستان، شق قمر و معجزات، و تأویل انفس به بیماری، صحت و انشراح صدر(سوره فصّلت(۴۱)، آیه ۵۳)، تأویل اعمی و اعرج به همه انسانها(سوره نور(۲۴)، آیه ۶۱) و تأویل وَلَد به کثرات(سوره

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۲۰۸.

مریم(۱۹)، آیه ۹۱) اشاره کرد.[۱]

تأویل جنّت به درک حقیقت خداوند

«یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّه .ارْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّة فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی»[۲].

شمس مرتبهٔ «اطمینان» را حالتی مستمر و دائمی می‌داند که پس از آن پیوندی ناگسستنی میان بنده و خدا ایجاد می‌شود. پس در چنین حالتی خود نیاز به بهشت و نعمتهای آن نیست، زیرا در چنین حالتی انسان به کمال وجودی خود که همان اتصال به خداوند است دست یافته است. آنگاه نتیجه می‌گیرد که معنای باطنی جنّت در این آیه درک حقیقت خداوند است که برای تأکید، آن را ذکر کرده: « مطمئنهٔ استمراری در رسید، که بعد از آن بالغی و رسیدگی و استمرار، هم چیزی باقی است که به حق رسید. قوله: فَادخُلی فِی عِبادی، بعد از آن خود حاجت نیست الاجهت تأکید: وَادخُلی جَنّتی، یعنی: حقیقتی».[۳]

مولوی نیز جنّت را به چیزی غیر از ظاهر آن تأویل کرده، و معتقد است که حقیقت جنّت، رؤیت پروردگار است[۴]:

در زمین و آسمان و عرش نیز ... من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب ... گر مرا جویی در آن دلها طلب
گفت اُدخُل فِی عِبادی تَلتَقی ... جَنَّةً مِن رُؤیَتی یا مُتَّقی[۵]

اگر چه درک، مقامی بالاتر از رؤیت است، چنانکه برخی از عرفا گفته‌اند «رؤیت

---

۱ . برای اطلاع بیشتر بنگرید به: محمّد خدادادی، «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی»، فصلنامه پژوهش زبان و ادب فارسی(جهاد دانشگاهی)، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۰، صص ۱۹-۵۲.

۲ . قرآن مجید، سوره فجر(۸۹)، آیات۲۷الی۳۰. (ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد. و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو).

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۲.

۴ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۱۱۱۶.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۱۶۳.

ممکن است و ادراک متعذر. چه جرم آفتاب را توان دید، امّا ادراک نتوان کرد».[۱] امّا به هر حال شمس و مولانا هر دو جنّت را به حقیقتی ورای ظاهر آن تأویل کرده‌اند که از نظر شمس، آن درک و وصول به حقیقت خداوند و از نظر مولوی رؤیت خداوند است. مطمئناً این تأویل شمس در شکل گیری تأویل مولوی بسیار موثر بوده است، زیرا مولوی نیز سعی کرده «جنّت» را چیزی فراتر از آن ظاهر معروف، معرفی کند.[۲]

تأویل «شأن» به امداد الهی

«یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ».[۳]

شمس «شأن» را در آیهٔ فوق این چنین تأویل می‌کند: «ای طالب صدیق، دل خوش دار، که خوش کنندهٔ دلها در کار توست و در تمام کردن کار توست که: کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ؛[یعنی] یا در کار طالب است یا در کار مطلوب. هر که غیر این دو گوید ابلهی گوید و حماقت، اگر چه او حماقت خود را نبیند».[۴]

پس شمس، «شأن» را عبارت از امداد پروردگار می‌داند که به صورت مداوم، شامل

---

۱ . عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۳۷.

۲ . در لطائف الاشارات، حقائق التفسیر و کشف الاسرار«جنّت»تأویل نشده است و در این تفاسیر تنها به تفسیر «عباد»پرداخته اند. قشیری«عبادی»را به«عبادی الصالحین» تفسیر کرده است(عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، تحقیق:ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، ناشرالهیئه المصریه العامه للکتاب، بی‌تا، ج۳، ص ۷۲۸). تستری نیز ضمن تفسیر«عباد» به «اولیاء»، «جنّت» را به دو جنّت تفسیر کرده، یکی جنّت نفس و دیگری حیات و بقای ابدی(ابو محمّد سهل بن عبدالله تستری، تفسیر تستری، تحقیق: محمّد باسل عیون السود، بیروت، منشورات محمّد علی بیضون/دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳، ص ۱۹۴). نیشابوری ضمن تفسیر «عباد» به «صالحین»، «جنّت» را در دنیا «مقام رضا و تسلیم» دانسته و در سرای آخرت نیز به همان معنای متداول آن در نظر گرفته است.(نظام الدین حسن بن محمّد نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶، ص ۵۰۰).

۳ . قرآن مجید،سوره الرحمن(۵۵)آیه ۲۹. (هر که در آسمانها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۷.

حال طالبان و مطلوبان حضرتش می‌شود. طالبان درگاهش همان سالکان الی الله و مطلوبان حضرتش، عارفان و اولیاء و انبیاء هستند که به واسطه عشق بی‌حدّشان، هم عاشق اند و هم معشوق.[۱]

مولوی نیز تأویلی مشابه شمس از این آیه عرضه کرده است. در باور او نیز این آیه دعوت است به طلب. از این رو، پس از ذکر آیه، بیان می‌دارد که تا جان در بدن داری از طلب میاسای و به هر طریقی که می‌توانی تا دم آخر در طلب از خداوند کوشا باش و بدان که در نهایت، عنایت حق شامل حال طالبان خواهد شد:

بهر این فرمود رحمان ای پسر — کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْن ای پسر
اندرین ره می‌تراش و می‌خراش — تا دم آخر دمی فارغ مباش
تا دم آخر دمی آخِر بود — که عنایت با تو صاحب سرّ بود
هر چه کوشد جان که در مرد و زن است — گوش وچشم شاه جان بر روزن است[۲]

تأویل« أرنی» به «اللهُمَ اجْعَلنی مِن أُمَّة مُحمّدٍ»

«وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ».[۳]

---

۱ . تأویل شمس از این آیه تقریباً بی‌نظیر است و در کتب تفسیری عرفانی قبل از او در ذیل این آیه، تفسیری مشابه آن دیده نمی‌شود.(ر.ک: ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج۹، ص ۴۱۴ و ص ۴۲۳. و: مقاتل بن سلیمان بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ج۴، ص ۱۹۸. و: محمّد بن حسین سلّمی، حقائق التفسیر، ص۱۹۵. و: عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، ج۳، ص ۵۰۸. و: نظام الدین حسن بن محمّد نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج۶، ص ۲۳۰).

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۱.

۳ . قرآن مجید، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۴۳.(و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم. فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر

شمس در چند جای سخنان خود این آیه را تأویل کرده و در هر مورد تأویلات بدیع و تازه‌ای از آن عرضه کرده است. او در وهلهٔ نخست تقاضای موسی برای دیدن خدا را به درخواست او برای قرار گرفتن در امّت حضرت محمّد(ص) تأویل می‌کند: «کلّیم الله می گوید: اَرنی، چون دانست که آن از آن محمّدیان است، از این می‌خواست که: اللهُمَ اجعَلنی مِن اُمّة مُحمَّد. از اَرَنی همین می‌خواست که اَجعَلنی مِن اُمّة محمّد. چون دید که پرتو مردی برآن کوه آمد، کوه خرد شد. گفت: کار من نیست، امّا اجعَلنی مِن اُمّة مُحمّد».[۱]

مولوی نیز دقیقاً تأویلی مشابه شمس از آیه عرضه کرده است. او نیز بر این باور است که منظور حقیقی موسی از درخواست رؤیت پروردگار، قرار گرفتن در امّت محمّد(ص) بوده است؛ زیرا اومی‌دانسته که امّت محمّد(ص) رحمت شدگان درگاه الهی و از این بالاتر در زمرهٔ کسانی هستند که به دیدار پروردگار نائل می‌آیند، امّا «لن ترانی» خداوند خطاب به موسی به این معنی بوده است که تو در جایگاهی نیستی که بتوانی جزء امّت محمّد (ص) قرار بگیری، «تو از آن دور، بعید و دوری ای کلیم، پا بکش و این امید را در خود قطع کن، زیرا گلیم دور احمدی دراز است ... در علم ازلی میسّر نشده است که تو در آن دور باشی»[۲]:

جای خود قرار گرفت بزودی مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت،و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: تو منزهی! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم).

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۸.

۲ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ج۴، ص ۱۴۳. آقای کریم زمانی هم این بیت را همانند انقروی شرح کرده‌اند: «که تو ای موسی کلیم الله، از این دور، فاصله داری و از آن دوری، پای از این گلیم بکش که این دَور برای تو بس دراز است»(کریم زمانی، شرح جامع مثنوی‌معنوی، ج۲، ص۱۲۵). نظر آقای گلپینارلی هم موافق همین معنی است:«تو در این دوری و از آن دور فاصله بسیار داری، ای کلیم! پا از این گلیم بیرون بکش که برای تو زیاد است»(عبدالباقی گلپینارلی، نثر و شرح مثنوی، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ج۱، ص۵۵). موسی نثری نیز نظری مشابه دارد:«که تو در این دور، از دوران احمد، بسی دور هستی و نتوانی به آن رسید»(موسی نثری، نثر و شرح مثنوی، تهران، ناشر: محمّد رمضانی، بی‌تا، ج۲، ص۲۴). قابل ذکر است که نیکلسون و خوارزمی در شروح خود تفسیری دیگر از این بیت عرضه کرده و معتقدند که معنای بیت به این شکل

چونکه موسی رونق دور تو دید — کاندرو صبح تجلّی می دمید
گفت یارب آن چه دور رحمت است — آن گذشت از رحمت آنجا رؤیت است
غوطه ده موسی خود را در بحار — از میان دوره احمد برآر
گفت یا موسی بدان بنمودمت — راه آن خلوت بدان بگشودمت
که از آن دوری در این دور ای کلیم — پا بکش زیرا دراز است این گلیم[1]

شمس در جای دیگر، قرار گرفتن جزو امّت محمّد(ص) را، طلب دیدار آن مرد بزرگ و یگانه از امّت محمّد(ص) دانسته که موسی آرزوی دیدار و خدمت به او را داشته است که گویا اشاره‌ای است به وجود مبارک حضرت مهدی ارواحنا فداه: «موسی با آن عظمت، رَبّ اجعَلنِی مِن اُمّة مُحمّد می‌زند؛ یعنی مرا از اهل دیدار گردان ! سرّ آن سخن این بود، اگر نه، موسی آرزوی من و تو گنده بغل خواست بردن؟ مراد این سرّ بود، یا آن یگانه از امّت محمّد که اهل دیدار است. مراد یا این است یا آن»[2].

است: «چون در این دور(حاضر) ای کلیم، تو(به حسب مرتبه روحانیت) از آن دَور(محمّدی هستی).پای خود را به (آرزو) دراز کن چون این گلیم دراز است»(رینولد نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ج۲، ص۶۳۸). و همچنین است نظر خوارزمی: «با وجود دوری تو از آن دور، تو را از فضیلت آن طور، محروم نسازیم؛ لاجرم ای کلیم، چون گلیم عاطفت ما دراز است، پای امید در مکش»(کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمّد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴، ج۳، ص۹۴۶). در مجموع با توجّه به سخنان شمس، به نظر می رسد نظر انقروی، زمانی، گلپینارلی و نثری درست‌تر باشد. در حقیقت سخنان شمس به درک واقعی مفهوم این ابیات کمک می‌کند.

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۶۶.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۳-۳۲۴. قشیری« ارنی»گفتن موسی(ع)را به خاطر غلبه وجد و درخواست کمالِ وصال و اتصال با حق دانسته و معتقد است که موسی در آن زمان، به خاطر شنیدن صدای خداوند، در حالت سُکر به سر می برده و درخواست دیدار خداوند، از روی مستیِ محبّت بوده است نه از روی تفکر(عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، ج۱، صص ۵۶۴-۵۶۵). میبدی در تفسیر این آیه، عدم رؤیت را مربوط به دنیا دانسته و معتقد است که دیدار خداوند در جهان آخرت حتماً امکان پذیر است. او می گوید اگر دیدار خداوند امکان نداشت، موسی(ع)هیچگاه عمل محال را از خداوند درخواست نمی کرد(ابوالفضل رشیدالدین میبدی کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج۳، صص ۷۲۴-۷۲۷). در نوبة الثالثه تفسیر کشف الاسرار نیز، همانند تفسیر لطائف الاشارات، از حالت مستی و سکر موسی در هنگام «ارنی»گفتن سخن به میان آمده است: « موسی آمد از خود بیخود گشته، سر در سر خود گم کرده، از جام قدس شراب محبّت نوش کرده ... پس چون به حضرت مناجات

تأویل جهاد به عنایت حق

همان گونه که قبلاً یاد آور شدیم، شمس گاه با جابه‌جا کردن کلمات یک آیه، تأویل جدیدی از آن عرضه می‌کند. نمونه آن را می‌توان در تأویل آیه: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ»[۱] مشاهده کرد.

شمس آیهٔ فوق را این‌گونه تأویل می‌کند: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا، یعنی اگر مقدّم و مؤخّر خوانی، چگونه خوانی: وَ الَّذِینَ هدیناهم سُبُلَنا جاهَدُوا فِینا، این است مراد. اگر نه اینها که مجاهده کردند در این راه، بی هدایت، جهاد کردند، آنگاه ماشان راه نمودیم تا با هدایت ما جهاد کردند».[۲] و در جای دیگر نیز همین موضوع را بازگو می‌کند: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا. این مقلوب است».[۳] با توجّه به این تأویل، می‌توان گفت شمس معتقد است که تا هدایت و عنایت الهی نباشد، کسی قادر به جهاد و حرکت در مسیر خداوند نیست، پس این عنایت الهی است که بندگان را به مسیر جهاد در راه او هدایت می‌کند.[۴]

رسید مست شراب شوق گشت. سوخته سماع کلام حق شد. آن همه فراموش کرد. نقد وقتش این برآمد که: أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ»(همان، ج۳، ص ۷۳۴). سلمی در تفسیر این آیه به برتری مقام حضرت محمّد(ص) نسبت به حضرت موسی(ع)اشاره کرده و می گوید که موسی در حق تعالی فانی شد و صفت موسی را از حق شنید، در حالی که حضرت محمّد(ص)، صفت خداوند را از خداوند شنید. به همین دلیل، مقام حضرت رسول(ص)در سدرهٔ المنتهی و مقام حضرت موسی در کوه طور است(محمّد بن حسین سلمی، حقائق التفسیر، ص۲۹). چنانکه مشاهده می‌شود هیچ یک از این تفاسیر، شباهتی با تفسیر شمس از این آیه ندارند. تنها در تفسیر کشف الاسرار یک جمله وجود دارد که به تأویل شمس که طلب دیدار خداوند را، درخواست موسی(ع)برای قرار گرفتن جزء امّت حضرت محمّد(ص)دانسته است، نزدیک است: « اینجا لطیفه ای است که کوه بدان عظیمی برنتافت و دلهای پیر زنان امّت احمد بر تافت»(ابوالفضل رشید الدین میبدی کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج۳، ص ۷۳۴).

۱ . قرآن مجید، سوره عنکبوت(۲۹)، آیه ۶۹. (و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، بیقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۸.

۳ . همان، ج۲، ص ۶۳.

۴ . این تفسیر شمس نیز در میان متون تفسیری عرفانی کم نظیر است. قشیری در ذیل این آیه به تفسیر این آیه به تفسیر «جهاد» و «سبل» پرداخته و می‌گوید: جهاد به معنای انجام وظایف و سبل به معنای دریافتن لطیفه‌های

مولوی نیز همچون شمس، عقیده دارد که «با دانش صوری و قیاسهای فلسفی به حقیقت نمی‌توان رسید، بلکه باید به خدا روی آورد و به لطف و عنایت او تکیه کرد. هر که به اندیشه و عمل خود مغرور گردد، از راه حق بیشتر دور می‌شود و آنکه خود را به خدا بسپارد»[1] و بداند که همه چیز در قبضهٔ قدرت و عنایت اوست، به سلامت راه به مقصود خواهد برد. ابیات زیر ناظر به همین عقیده مولوی و مشابه تأویل شمس از این آیه است:

هـــر کـــه دور انـــدازتر، او دورتـــر — وز چنـین گـنج اسـت او محجـوب تـر
فلســفی خـــود را از اندیشـــه بکشـــت — گو بدو کـاو راسـت سـوی گـنج پشـت
گـــو بـــدو چندانکـــه افـــزون مـــی‌دود — از مـــراد دل جـــدا تـــر مـــی‌شـــود
«جَاهَـــدُوا فِینَـــا» بگفـــت آن شـــهریار — «جَاهَـدُوا عَنَّـا» نگفـت ای بـی قـرار
همچـو کنعـان کـاو ز ننـگ نـوح رفـت — بـر فـراز قلّـه آن کـوه زفـت
هر چـه افزونتـر همـی جسـت او خـلاص — سـوی کُـه مـی شـد جـداتر از منـاص[2]

شمس در ادامه، تأویل دیگری نیز از آیه فوق ارائه داده و در این تأویل، آیه را زبان حال حضرت رسول(ص) دانسته و «جهاد» را خدمت به جسم ظاهری حضرت رسول و «سبل» را به راه حقایق و روح حضرت رسول(ص) تأویل کرده است: «...یا اگر نه، از زبان رسول باشد که وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا، اَی خدمة ظَاهِرِ جِسمِنا، لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا، اَی

عرفانی است که به قلب سالک وارد می شود(عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، ج۳، ص ۱۰۶). میبدی، جهاد را به طاعت و سبیل را به راه معرفت و راه خدا تفسیر کرده است. همچنین به اقوال سایر مفسرین مثل تأویل جهاد به طلب علم و سبل به راه معرفت؛ و تفسیر جهاد به اقامه سنّت و تفسیر سبل به راه جنّت اشاره کرده است(ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج۷، ص ۴۱۴). در قسمت عرفانی نیز، میبدی به توضیح معانی مختلف جهاد پرداخته و «سبل» را به مشاهدات غیبی سالک الی الله که در اثر مجاهده حاصل می شود تفسیر کرده است(همان، ج۷، ص ۴۲۱). نیشابوری نیز جهاد را به معنای جهاد با نفس و جهاد با شیاطین جنّ و انس دانسته و سبیل را به مسیر رسیدن به بهشت و خیر و توفیق تفسیر کرده است(نظام الدین حسن بن محمّد نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج۵، ص ۳۹۷).

۱ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی شریف، ج۸، ص ۳۵۶.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۶. مناص: ملجاء، پناه.

سُبُلَ اَرواحِنَا وَ حَقایِقِنَا».[۱]

قابل ذکر است که شمس در آیه دیگری نیز «خواست الله» را به «خواست حضرت محمّد(ص)» تفسیر نموده، و خاطر نشان کرده است که ذات مقدّس حضرت رسول(ص) در درجه یگانگی با حق و فنای فی الله قرار دارد، بنابراین بین خواست حضرت محمّد(ص) و خداوند مباینتی نیست. از جمله در تفسیر آیات شریفهٔ: «لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أنْ يَسْتَقِيمَ. و ما تَشاَؤنَ إلّا أن يشآءَ اللهُ رَبُّ العَالَمين»[۲]: «اکنون ای صدیق، حق تعالی در تکمیل کار شماست. هم ظاهراً و هم باطناً، جمله از آن شماست. از شما هیچ فوت نخواهد شد، این خاص باشد که: وَ ما تَشاَؤنَ إلّا أن يشآءَ اللهُ، و مَا تَشاؤن ای مصطفی، هر چه تو خواهی آن خواسته ما باشد. نفس نباشد، هوا نباشد. بعضی گویند که این ما تَشاَؤنَ عاید به صحابه است و اُمّت، که شما نتوانید خواستن و طالب طریق بودن تا من که نایب الله ام نخواهم:

جــز بــه دســت و دل محمّــد نیســت　　　حَـــــل و عَقـــد خزانـــهٔ اســـرار».[۳]

همان گونه که مشاهده می‌شود، شمس خواستِ حضرت محمّد(ص) را مترادف با خواستِ خداوند قرار داده و نایب(پیامبر) را از منوب(پروردگار)، جدا ندانسته است. مولانا نیز این مطلب را این‌گونه سروده است:

چـــون خـــدا انـــدر نیایـــد در عیـــان　　　نایـــب حـــق انـــد ایـــن پیغمبـــران
نـــه غلـــط گفـــتم کـــه نایـــب بـــا منـــوب　　　گـــر دو پنـــداری قبـــیح آیـــد نـــه خـــوب[٤]

پیامبران که نایب حق بر روی زمین هستند «در اظهار کمال از حق نیابت می‌کنند با منوبٌ عنه که حقیقت وجود یا روشن‌تر بگویيم خداست، تفاوتی ندارند»[۵]از همین رو

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۹.

۲ . قرآن مجید، سوره تکویر(۸۱)، آیات۲۸و۲۹. (برای هر یک از شما که خواهد به راه راست رود و شما (حق) را نمی خواهید مگر خدای پروردگار عالم بخواهد).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۷.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۴۲.

۵ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۲۷۷.

پیامبر مکرّم اسلام فرمودند: «مَن رَآنی فَقَد رَاَی الحَقّ»[1] و خداوند در کتاب بزرگ خویش، بیعت با حضرت رسول(ص) را چون بیعت با خویش خواند: «اِنّ الّذینَ یُبَایِعُونَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُونَ اللهَ یَدُ اللهِ فَوقَ اَیدیهِم».[2] مولوی همین معنی را این‌گونه بیان می‌دارد که:

دست او را حق چو دست خویش خواند　　تـــا یَـــدالله فَـــوقَ اَیـــدیهِم برانـــد[3]

تأویل احادیث نبوی توسّط شمس و بازتاب آنها در مثنوی

شمس معتقد است که سخنان پیامبران دارای معانی باطنی است و گاه ممکن است سخنی در ظاهر از ایشان صادر شود، امّا معنای حقیقی آن سخن، چیزی خلاف ظاهر آن باشد.[4] از همین رو، سالک الی الله باید تأویل سخن انبیاء را بداند، تا مبادا در معانی ظاهری این سخنان توقّف کرده، به باطن و حقیقت آنها پی نبرد.

تأویلها و تفسیرها و نظریّات شمس در باب احادیث را می‌توان به سه زیر مجموعه تقسیم کرد: تأویل یک کلمه به کلمه‌ای دیگر؛ تأویلات محتوایی؛ انتقادگونه‌ای بر بعضی احادیث.

شمس گاه یک واژه مندرج در حدیث را به معنای باطنی آن تأویل کرده، با این کار معنایی جدید و بسیار عمیق و عارفانه به دست می‌دهد که طوری ورای بطن نخست حدیث را به تصویر کشیده، مخاطب را مجذوب معنای باطنی حدیث می‌نماید. تأویلاتی همچون: تأویل قوم به اجزاء، تأویل جهاد اکبر به جماعت[5]، تأویل کدّ یمین و

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۲۱۶. (آن که مرا دید خدا را دیده است).

۲ . قرآن مجید، سوره فتح(۴۸)، آیه۱۰. (آنان که با تو بیعت می کنند، همانا با خدا بیعت می کنند، دست خدا برتر از دست آنان است).

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۶.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۱: «سخن انبیاء را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت».

۵ . همان، ج۱، ص ۲۶۹.

عرق جبین به غذای روح[۱]، تأویل تفکّر به حضور قلب[۲]، تأویل اکل به غذای آن جهانی[۳]، تأویل ملک مقرّب و نبی مرسل به روح و جسم حضرت محمّد(ص)[۴] و ... [۵]

مولوی نیز به تبع او به چنین کاری اقدام نموده و بسیاری از تأویلهای شمس را در مثنوی خود منعکس کرده است. در این قسمت به چگونگی بازتاب این تأویلها می‌پردازیم.

تأویل زن به نفس

«شَاورُوهُنَّ و خالفُوهُنَّ».[۶]

شمس در ضمن سخنانی، به تشریح حدیث فوق پرداخته و علاوه بر یادآوری دلیل بیان این حدیث توسّط پیامبر، به تأویل آن دست زده و براین باور است که علاوه بر معنای ظاهری، معنای دیگر نیز در آن نهفته است. او معتقد است معنای واقعی زن در این حدیث، نفس انسان است که آدمی برای در امان ماندن از بدیها باید برخلاف رأی و نظر آن عمل کند: «نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن طبع نفس دارد. شَاورُوهُنَّ و خالفُوهُنَّ. یا رسول الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصّه در کاری که منفعت و مضرّت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم که با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هرچه گویند ضدّ آن بکنید»[۷].

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۷.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۰۸.

۳ . همان، ج۱، ص ۳۱۸.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۰۳.

۵ . جهت اطلاع بیشتر بنگرید به: محمّد خدادادی، «شمس تبریزی و تأویلهای عرفانی او از احادیث نبوی»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۷۳–۱۰۳.

۶ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۲۴. و محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۷۴، ص ۱۶۷. (با زنان مشورت کنید و خلاف آن را به کار بندید).

۷ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۸۷.

مولوی نیز ضمن بیان این حدیث و دلیل صادر شدن آن از حضرت رسول(ص)، همانند شمس، زن را به نفس تأویل می‌کند. او نیز بر این باور است که نفس، طبع زن دارد، بلکه از آن بدتر است، بنابراین باید به خلاف نظر نفس عمل کرد. تأویل «مولانا از این حدیث که مقصود مخالفت نفس است، بغایت جالب می‌نماید»[۱]:

گفت امّت مشورت با کی کنیم	**انبیا گفتند با عقل امام**
گفت گر کودک درآید یا زنی	**کو ندارد رای و عقل روشنی**
گفت با او مشورت کن وآنچه گفت	**تو خلاف آن کن و در راه افت**
نفس خود را زن شناس از زن بتر	**زانکه زن جزوی است نفست کُلّ شر**
مشورت با نفس خود گر می‌کنی	**هر چه گوید، کن خلاف آن دنی[۲]**

و باز در جای دیگر در تأویل روایت «أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى»[۳] این‌گونه گفته است:

ز أَخِّرُوهُنَّ مرادش نفس توست	**کو به آخر باید و عقلت نخست[٤]**

همچنین، در ابیات دیگری زن را به «هوا و آرزو»که از متعلّقات نفس هستند، تأویل کرده است:

شَاوِرُوهُنَّ پس آنگه خالِفوا	**اِنَّ مَن لَم يَعصِهِنَّ تَألِفُوا[٥]**
با هوا و آرزو کم باش دوست	**چون يُضِلُّک عَن سَبيلِ الله اوست[٦]**

---

۱ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۴۴۲.

۲ . مثنوی، ج۱، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۳ . جمال الدین حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الکتاب اللبنانی،۱۹۸۲م، ص ۵۶۲. (زنان را مؤخر بدارید، از آن رو که خداوند آنها را مؤخر داشته است).

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۴۸.

۵ . یعنی: با زنان مشورت کنید، پس از آن، با آنها مخالفت کنید، کسی که با آنها مخالفت نکند تلف خواهد شد.

۶ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۲.

تأویل سواد اعظم به عارف کامل

«عَلَیکُم بِالمُدُنِ و لوجَارَت و عَلَیکُم بِالطُّرُقِ و لو دَارَت ، عَلَیکُم بالسَّوادِ الأَعْظَم»[1].

شمس معتقد است که «سواد اعظم» در حدیث فوق به معنای عارفی کامل و داناست که سالکان راه حق باید خویشتن را به دامان او بیاویزند تا به واسطه هم‌صحبتی و تولّای او به سرمنزل مقصود دست یابند: «علیکم بالسواد الاعظم؛ یعنی بِخدمَةِ العارف الکامل. و اِیّاکُم و القُری یعنی صُحبةُ النّاقِصین»[2]. او همچنین در قسمت دوم سخن خود «قُری»(روستاها) را نیز به همنشینی و مصاحبت ناقصان و نادانان تأویل کرده که صحبت با آنها باعث سردی قلبها و بازماندن از سلوک می شود.

مولوی نیز دقیقاً تأویلی مشابه شمس از این حدیث عرضه کرده است. او نیز پرهیز از روستا را به دوری از همنشینی با «شیخ واصل ناشده» یعنی کسی که هنوز به مرحله کمال روحانی نرسیده و ناقص است، تأویل کرده است. همچنین شهر را به عقل کلّی که همان «انسان کامل» یا «پیر واصل و کمال یافته» است[3]، تأویل کرده:

ده مرو !ده مرد را احمق کند — عقل را بی نور و بی رونق کند
قول پیغمبر شنو ای مجتبی — گور عقل آمد وطن در روستا
هر که در رُستا بود روزی و شام — تا به ماهی، عقل او نبود تمام
تا به ماهی احمقی با او بود — از حشیش ده جز اینها چه درود
وانکه ماهی باشد اندر روستا — روزگاری باشدش جهل و عما
ده چه باشد، شیخ واصل ناشده — دست در تقلید و در حجّت زده
پیش شهر عقل کلّی این حواس — چون خران چشم بسته در خراس[4]

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۵۷ و: شیخ عباس قمی، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، چاپ سوم، قم، دارالاسوه، ۱۴۲۲ ه.ق، ج۱، ص ۱۴۶. (به شهرها وجاده ها روی آورید هرچند از اعتدال وراستی برگشته باشند. بخصوص نقاط پرجمعیت را دریابید).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۵.

۳ . شیخ محمّد آدینه، مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی، ص ۲۲۳. و: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۵، ص ۸۴.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۰.

تأویل نفحات به نَفَس بنده مقرّب

«اِنَّ لِربِّکُمْ فِی اَیّامِ دَهرِکُم نَفَحاتٌ اَلا فَتَعرَّضُوا لَهَا».[۱]

شمس براین باور است که این نسیم‌های رحمانی، نَفَس اولیای حق و بندگان مقرّب حضرت احدیّت هستند که گاهی اوقات، بر بندگان جاری می‌شوند و خوشا به حال کسانی که نَفَس رحمانی این اولیاء را قدر دانسته و با جان و دل، خویش را به این انفاس الهی می‌سپارند تا وجودشان را از آلودگی‌های مادی پاک کند: « قال النّبی، علیه السلام، اِنَّ لربِّکُمْ فی اَیّامِ دَهرکُم نَفَحات اَلا فَتَعرَّضوا لَهَا، مرا چنین می‌آید که این ترجمه را بگویی. معنی این آن می‌نماید که این نفحات نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرّب که اوست کیمیای سعادت، نه آن کتاب».[۲]

مولوی نیز با نگاهی خاص به این روایت، همچون شمس به تأویل آن پرداخته و تأکید می‌کند که از نسیمهای رحمت پروردگار که همان انفاس پاکِ مردان حق و اولیای الهی هستند غافل نباشید تا به واسطه آنها وجود آلوده و ناقصتان پر از صفا و پاکی و کمال گردد:

گفت پیغمبرکه نفحتهای حق — اندر این ایّام، می آرد سبق
گوش و هُش دارید این اوقات را — در رباید اینچنین نفحات را
نفحه آمد مر شما را دید و رفت — هر که را می خواست جان بخشید و رفت
نفحهٔ دیگر رسید آگاه باش — تا ازین هم جا نمانی خواجه تاش
جان آتش یافت زو آتش کشی — جان مرده یافت در خود جنبشی
تازگی و جنبش طوبی است این — همچو جنبشهای حیوان، نیست این[۳]

مسلّم است که منظور از چنین نفحه‌ای نمی‌تواند نسیمهای ظاهری باشد؛ بلکه منظور همان انفاس مقدّس انبیاء و اولیای الهی است.[۴]

---

۱. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۹۱. و: محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار ، ج۶۸، ص ۲۲۱. (در طول زندگی شما نسیمهایی از رحمت پروردگارتان می وزد. هان! خود را در معرض آنها قرار دهید).

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۲.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۹.

۴ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۸۰۳. مولوی در یکی از مکتوبات خویش نیز به شرح معنای حقیقی «نفحات» پرداخته و آن را این‌گونه تفسیر کرده است: «نزد محقّقان، این نفحات، انفاس برادران دینی

مولوی در جای دیگر مثنوی، با توجّه به روایت دیگر: «اِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبیعِ فَإِنَّهُ یَفْعَلُ بِأَبْدَانِکُمْ مَا یَفْعَلُ بِأَشْجَارِکُمْ وَ اجْتَنِبُوا بَرْدَ الْخَرِیفِ فَإِنَّهُ یَفْعَلُ بِأَبْدَانِکُمْ مَا یَفْعَلُ بِأَشْجَارِکُم»[1] که مضمونی شبیه روایت قبلی دارد، با صراحت بیشتری، نفحات روزگار و نسیمهای بهاری را به انفاس اولیای الهی و مردان حق تأویل کرده است:

پس به تأویل، این بود کانفاس پاک — چون بهار است و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت — تن مپوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر — تا ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نو بهار زندگی است — مایه صدق و یقین و بندگی است
زآن کز او بستان جانها زنده است — زین جواهر بحر دل آکنده است[2]

تأویل وطن به حضرت (بارگاه) خداوند

«حُبُّ الوَطَنِ مِنَ الایمَانِ».[3]

شمس معتقد است که وطن در این حدیث، مأوا و مبدأ واقعی انسانهاست که همان بارگاه و محضر حق تعالی باشد نه این وطن‌های ظاهری. زیرا ایمان امری غیبی و ورای مادّه و حواس ظاهر است، درحالی که وطن خاکی از جنس مادّه و عالم ظاهر است، بنابراین با این قرینه متوجّه می‌شویم که نسبتی میان ایمان و وطن ظاهری نیست، بلکه این وطن، جایگاهی باطنی و ورای مادّه است که همان بارگاه و محضر خداوند عالم

است که سبق یافته‌اند بر برادران دیگر، انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان، نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت داشتنی است و غیر آن را سهل داشتن عین آن را غنیمت داشتن است». (جلال‌الدین محمّد مولوی، مکتوبات، به تصحیح دکتر توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۲۸).

۱ . محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار ، ج۵۹، ص ۲۷۱. (باد بهاری را غنیمت دارید، زیرا که آن با بدنهای شما آن کند که با درختان شما می‌کند و از سرمای پاییزی پرهیز کنید که آن با بدنهای شما آن کند که با درختان شما می-کند).

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۲۵.

۳ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۳۲۳ و شیخ عباس قمی، سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار، ج۲، ص ۶۶۸. (وطن دوستی از نشانه های ایمان داشتن است).

است: «حُبُّ الوَطَنِ مِنَ الایمَانِ، آخر مراد پیغامبر، علیه السلام، چگونه مکّه باشد؟ که مکّه از این عالم است و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد. الاسلامُ بَدَأَ غَریباً، چون غریب است و از عالم دیگر است، چگونه مکّه را خواهد؟ آنچه گویند که شاید مکّه را خواسته باشد، شاید که خواسته باشد دیگر باشد، و خواسته است البتّه دیگر. آن وطن، حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است».[1]

همانگونه که ملاحظه می‌شود شمس علاوه بر تأویل وطن در عبارات فوق، غریب بودن اسلام را در حدیث: « الاِسلامُ بَدَأَ غَریباً وَ سَیَعُودُ کَمَا بَدَأَ غَریباً فَطوبی لِلغُرَبَاء»[2]، به ماورائی بودن آن تأویل می‌کند، نه ناشناخته بودن آن، چنانکه می‌گوید: «چون غریب است، هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد». پس غربت اسلام در نظر شمس، آن جهانی بودن است، نه ناشناختگی.

مولوی نیز، همچون شمس بر این باور است که منظور از «وطن» در حدیثِ «حُبُّ الوَطَنِ مِنَ الایمَانِ»، وطن ظاهری و آب و گل نیست، بلکه منظور قرب پروردگار است که مأوا و وطن حقیقی انسانهاست. او از سالکان حقیقت می‌خواهد که از ظاهر روایات به باطن آن پی ببرند و دچار اشتباه نشوند:

از دم حبّ الوطن بگذر مایست — **که وطن آن سوست جان این سوی نیست**
گر وطن خواهی گذر زان سوی شط — **این حدیث راست را کم خوان غلط**[3]

مولوی باز هم تأکید می‌کند که منظور از وطن، مسکن و مأوای یار و سلطان حقیقی عالم، یعنی همان جایی است که حضرت دوست که مقصد نهایی همه عارفان است، آنجا حضور دارد و آنجا جایی جز قرب پروردگار نیست:

گفت ای یاران، روان گشتم وداع — **سوی آن صدری که امیر است و مطاع**
دم به دم، در سوز، بریان می‌شوم — **هر چه باداباد، آنجا می‌روم**

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۹.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۴۴۶.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۴۰۸.

گر چه دل چون سنگ خارا می‌کند   جان من عزم بخارا می‌کند
مسکن یار است و شهر شاه من   پیش عاشق، این بود حبّ الوطن[1]

تأویل دین عجائز به نیاز و تسلیم

«عَلیکُم بِدینِ العَجَائِز».[2]

پیر زنان از آنجا که خود را ضعیف‌ترین انسانها فرض می‌کنند، هرگاه که به نیایش با پروردگار خود می‌پردازند، عجز و نیاز خود را در برابر او درک کرده و با تمام وجود نیاز خود را به خداوند عرضه می‌دارند. از همین رو، شمس معتقد است که معنای حقیقی و باطنی دین عجایز در این حدیث، نیاز و نیازمندی همه جانبه به درگاه حق تعالی است: «نیاز می‌باید به حضرت بزرگان. عَلیکُم بِدینِ العَجَائِز. نیاز ایشان به از همه. فخر رازی و صد چون او باید که گوشهٔ مقنعهٔ آن زن نیازمند راستین برگیرند به تبرک و افتخار، و هنوز حیف بر آن مقنعه باشد».[3]

شمس در جای دیگر به این حدیث اشاره کرده و بازهم همین تأویل را از حدیث عرضه می‌کند: «عَلیکُم بِدینِ العَجَائِز، یعنی عجوز گوید: ای تو؛ ای همه تو، آخر چو همه گفت، عجوز نیز داخل است. پس این به بود از انا الحق گفتن».[4]

پس در حقیقت دین عجایز، از منظر او، تسلیم کلّی و رضایت همه جانبه و نیازمندی بی‌ریا به درگاه حق تعالی است. مولوی نیز درباره «دین عجایز، آنچه را عامّهٔ ناس گفته‌اند، نمی‌گوید: او از کلمه عجایز با ایهام لطیفهٔ ادبی اشتقاق یا شبه اشتقاق کلمه «عجز» همان تسلیم همه جانبه و نیازِ سالک»[5]را در برابر خداوند اراده می‌کند که مترادف تأویل شمس است:

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۲۱۶.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۶۰۳. و محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار ، ج۶۶، ص ۱۳۵. (بر شما باد، دین پیرزنان).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۹.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۶۲.

۵ . جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۲، ص ۷۶۰.

خرم آن کاین عجز و حیرت قـوت اوسـت — در دو عـالم، خفتـه انـدر ظِـلِّ دوسـت
هـم در آخُـر هـم در آخـر عجـز دیـد — مـرده شـد دیـن عجـایز را گزیـد[1]

تأویل حدیث: «اَکثَرُ اَهلِ الجَنَّةِ البُلْهُ»[2]

شمس معتقد است که کار نفس، حیله و تزویر و تأویل کردن واقعیت‌هاست تا به این وسیله انسانها را از مسیر حقیقت دور کرده و به گمراهی بکشاند. بنابراین، اگر کسی بتواند در برابر وسوسه‌ها و تأویلهای نفس، خود را به نادانی بزند و توجّهی به این وسوسه‌ها نکند، از شرّ نفس رهایی یافته، و در بهشت خداوند مأوا خواهد یافت. از این رو، اهل بهشت کسانی هستند که در برابر نفس و تصرفات او خود را به نادانی زده‌اند: «تاریکی درآید و حجابی و بیگانگی‌ای ... نفس تصرف کردن گیرد و تأویل نهادن گیرد ... هرچند نفس تأویل کند، تو خویش را ابله ساز، که اِنَّ اَکثَرُ اَهلِ الجَنَّة البُلْهُ».[3]

همانگونه که مشاهده می‌شود شمس به زیبایی هر چه تمام‌تر حدیث پیامبر(ص) را تأویل کرده و معنای واقعی ابلهی اهل بهشت را مشخص نموده است.

مولوی نیز تأویلی مشابه شمس از این حدیث عرضه کرده و بر این باور است که معنای حقیقی ابلهی، دوری از حیله‌ها و تزویرهای نفسانی است که ثمره‌ای جز کبر و غرور ندارد. بنابراین انسان با بی‌توجّهی و ابلهی در مقابل این هوش نفسانی است که به رستگاری ابدی دست خواهد یافت. البتّه باید دانست که این ابلهی به معنای مسخرگی و لودگی نیست، بلکه به معنای بی‌توجّهی به توجیهات و تصرفات عقل جزئی و نفس امّاره است:

خـویش ابلـه کـن تبـع مـی رو سـپس — رسـتگی زیـن ابلهـی یـابی و بـس
اَکثَـرُ اَهـلِ الجَنَـه البُلْـه ای پـدر — بهـر ایـن گفتـه اسـت سُـلطانُ البَشَـر

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۵۵۲.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۳۷ و عبدالرحمن سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر، بیروت، نشر دارالفکر، ۱۴۰۱، ج۱، ص ۵۲. (اکثر اهل بهشت از ابلهانند).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۵.

زیرکی چون کبر و باد انگیز توست ابلهی شو تا بماند دل، درست
ابلهی نه کو به مسخرگی دُوتوست ابلهی کو واله و حیران هوست[۱]

مولوی در جای دیگر، همین تأویل را دوباره تکرار کرده و عامل بدبختی انسان را تکیه کردن به عقل جزیی و فلسفه بشری دانسته است و راه رهایی از این بدبختی را بی‌توجّهی به حیله ها و تمهیدات عقل معاش طلب و خود را به نادانی زدن در برابر توصیه‌های نفسانی می‌داند[۲]:

ای بسا علم و ذکاوات و فطن گشته رهرو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنّت ابلهند تا ز شرّ فیلسوفی می رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی ضدّ شکست است و نیاز زیرکی بگذار و با گولی، بساز[۳]

در انتهای این فصل، به طور خلاصه می توان گفت، شمس که معلّم، پیر و مراد بلامنازع مولوی است، در جای‌جای سخنان خود، اقدام به تأویل آیات قرآن مجید و احادیث نبوی کرده است. همچنین مباحث عمیق و بدیعی دربارۀ علم تأویل و مسایل پیرامون آن مطرح کرده که به نوبۀ خود از جایگاهی با ارزش در عرفان اسلامی برخوردار است و در نزد عرفای قبل از او کمتر نظیر آنها دیده می‌شود. همچنین در یافتیم که تعالیم شمس، تأثیر بسزایی در شکل گیری اندیشه و عقاید مولوی داشته و ذهن او را به سمت و سویی سوق داده‌اند که او نیز به تبع پیر و مرشد خود به تأویل آیات و روایات بپردازد.

چنانکه دیدیم، بسیاری از عقاید شمس در باب تأویل، در مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند. علاوه بر این مولوی تعدادی از تأویلهای شمس تبریزی را به صورت مستقیم و گاه غیر مستقیم، در مثنوی خود انعکاس داده است. این موضوع نشان دهنده آن است که مولوی، در علم تأویل تربیت یافته مکتب شمس است، و یا به زبان دیگر؛ در حقیقت شمس، معلّم علم تأویل مولوی است.

تأویلهای قرآنی همچون: تأویل جنّت به درک حقیقت خداوند، تأویل «شأن» به

---

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۳۶۱-۳۶۲.

۲ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص۲۰۹-۲۱۰ و: ج۸، ص ۳۵۵.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۷.

امداد الهی، تأویل جهاد به عنایت حق و تأویل«أرنی» به «اللهُمَ اَجعَلنی مِن اُمَة محمّد».
و تأویلهای حدیثی همچون: تأویل زن به نفس، تأویل سواد اعظم به عارف کامل، تأویل نفحات به نَفَس بنده مقرب، تأویل وطن به حضرت(بارگاه) خداوند و تأویل دین عجائز به نیاز صادقانه در برابر خداوند که نحوه و چگونگی بازتاب هر یک را در طول فصل به طور کامل نشان دادیم.

همین تأویلهای شمس باعث شده که مولوی با توجّه به ظرفیت بالای درونی خویش به تأویل سایر آیات و روایات پرداخته، تأویلهای قابل توجّهی از خود عرضه کند که در حوزه هرمنوتیک صوفیانه کم نظیراند.

فصل چهارم
هفت وادی سلوک در مقالات شمس
و بازتاب آن در مثنوی مولوی

بدون تردید، مهم‌ترین موضوع مطرح شده در مقالات شمس تبریزی، مفاهیم عرفانی و مباحث مرتبط با آن است. مثنوی مولوی نیز، همچون مقالات شمس، کتابی عرفانی است و اگرچه مسائل مختلف فلسفی، کلامی، فقهی و ... در آن بیان شده، امّا شالوده و اساس آن بر مفاهیم عرفانی استوار شده است.

همانگونه که در فصول قبلی مشاهده شد، بدون شک یکی از نحله‌های اصلی تفکّرات و اندیشه‌های مولوی سخنان شمس تبریزی است. مولوی با دقّت و تمرکز بر روی گفته‌های شمس، آنها را هضم و جذب کرده و به شیوه‌ای هنرمندانه و ساختارمند در لابه‌لای مثنوی خود به بیان آنها پرداخته است. برای اثبات این ادعا– همانطور که ذکر شد– ابتدا باید سخنان پراکندهٔ شمس را در ابواب مختلف عرفانی، احصاء و طبقه‌بندی کرده و سپس به بررسی میزان بازتاب آنها در مثنوی پرداخت.

در این فصل ابتدا به مفاهیم عرفانی مرتبط با سیر و سلوک می‌پردازیم و علاوه بر بررسی نظریّات و آرای شمس در این ابواب، میزان بازتاب و تجلّی آن آرا و نظریّات را در مثنوی مولوی به تصویر خواهیم کشید. سپس در فصل بعد، سایر مفاهیم عرفانی را نیز به همین شکل، ابتدا از مقالات شمس استخراج و طبقه‌بندی نموده و سپس میزان بازتاب آنها را در مثنوی، نشان خواهیم داد.

برای ساختارمندتر شدن این پژوهش، ابتدا به تعریف سلوک و مفاهیم پیرامون آن از دیدگاه شمس پرداخته، سپس به ترتیب هفت وادی سلوک را، بر اساس هفت وادی عطار نیشابوری، در مقالات شمس مورد بررسی قرار خواهیم داد.

سلوک و هفت وادی آن در مقالات شمس و بازتاب آن در مثنوی مولوی

وقتی سخن از معرفت و رسیدن به حق تعالی به میان می‌آید، اوّلین پرسشی که به ذهن انسان خطور می‌کند، راه رسیدن به آن جایگاه است. راه رسیدن به حق تعالی و

طی کردن منازل آن راه، از نظر عرفا؛ سیر و سلوک و یا سلوک الی‌الله نامیده می‌شود. از روزگاران قدیم، عرفای نامی اسلامی در پی شناساندن راه سلوک و منازل آن بوده‌اند. چنانکه ابونصر سراج منازل سلوک را در ده منزل[۱] و خواجه عبدالله انصاری، هزار منزل و صد مقام معرفی کرده[۲] و عطار نیشابوری منازل سلوک را هفت وادی دانسته است.[۳]

شمس تبریزی و به تبع او مولوی از تقسیم‌بندی منازل و مراحل سلوک به این شیوه احتراز کرده و سعی نموده‌اند که در ضمن سخنان و در لابه‌لای کلام خود این منازل و مراحل را توضیح دهند؛ ولی ما در این پژوهش، برای روشن‌تر شدن مفاهیم عرفانی موجود در کتاب مقالات شمس و سپس میزان بازتاب این نظریّات در مثنوی مولوی ناچاریم که این مفاهیم را به صورت طبقه‌بندی شده ارائه کنیم. بنابراین، ابتدا مفاهیم عرفانی مرتبط با سلوک را بر اساس هفت وادی عطار نیشابوری بیان می‌کنیم و در قسمت بعد، به بررسی سایر مفاهیم عرفانی خواهیم پرداخت، امّا قبل از هر چیز به معرفی سلوک الی‌الله، ضرورت و راه و روش آن، از دیدگاه شمس و مولانا می‌پردازیم.

۱. سلوک

سلوک در لغت عرب، از ریشهٔ سَلَکَ، سَلکا، سُلوکاً، و به معنای رفتن است علی‌الاطلاق[۴] و در فرهنگهای لغت به معنی راه رفتن، راه سپردن؛ همچنین: آیین، قانون، طریقه، عادت، روش و رفتار نیز به کار می‌رود.[۵] در اصطلاح عرفا، سلوک عبارت است

۱ . ر.ک: ابونصر سراج طوسی، اللّمع فی التصوّف، با تحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر، دارالکتب الحدیثة و مکتبة المثنی، ۱۹۶۰ م.

۲ . ر.ک: ابواسماعیل عبدالله انصاری هروی، صد میدان، به تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.

۳ . ر.ک: فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

۴ . ر.ک: لسان‌العرب، ذیل سلک.

۵ . علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ذیل سلوک. همچنین ر.ک: فرهنگ آنندراج، مجمل‌اللغة، المصادر زوزنی و ناظم‌الاطباء، ذیل همین ماده.

از «طی مدارج خاص از سوی سالک راه حق، تا به مقام وصل و فنا رسد».[۱] همچنین، از دیدگاه عرفا «سلوک عبارت است از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای».[۲] خواجه عبدالله انصاری در این مورد می‌گوید: «دانی محقّق کی به حق رسد؟ چو سبیل ربوبیّت در رسد و گرد بشریّت برخیزد، حقیقت بیفزاید، بهانه بکاهد، نه کالبد ماند نه دل ... اگر تو را این روز آرزوست، از خود برون آی، چنانکه مار از پوست».[۳]

ازدیدگاه ابن عربی «اساس سلوک بر کشف و شهود و ذوق و عیان است نه دلیل و برهان ... از نظر وی، چون انسان، مراحل سیر خود را طی کرد، به درجه‌ای می‌رسد که توجّه قلب او، تنها به سمت الله است، پس سلوک امری است قلبی نه چیزی خارج از آن»[۴]. به قول عطار نیشابوری:

آنچه می‌جویند بیرون از دو عالم، سالکان خویش را یابند چون این پرده از هم بردرند
هر دو عالم تحت خود بینند از روی صفت لاجرم در یک نفس از هر دو عالم بگذرند[۵]

شیخ محمود شبستری، سالک را کسی می‌داند که از اصل کار عالم آگاهی دارد و سعی می‌کند درون خود را صاف و بی‌غش کند و به وسیلهٔ باطن پاک خود، به کشف حقایق نایل آمده، به سمت کمالات انسانی سیر کند:

دگر گفتی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل کار آگاه
مسافر آن بود کاو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شَین و نقصان
به عکس سیر اوّل در منازل رود تا گردد او انسان کامل[۶]

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۷۵.

۲ . همانجا.

۳ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۱، ص ۳۲۹.

۴ . گل‌بابا سعیدی، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۷، ص ۴۴۴.

۵ . فریدالدین عطار نیشابوری، دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۰.

۶ . شیخ محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران، انتشارات ما، ۱۳۷۱، ص ۳۳.

از دیدگاه عرفای اسلامی، اهل سلوک را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: «مجذوب و مأخوذ و سالک. مجذوب تطّرق کند در احوال، و مأخوذ از جمله فانی است، چون به حق رسید از فنا در حق فانی شود و سالک تطرّق کند در معاملات و مقامات».[۱]

در تقسیم بندی دیگری، آمده است: «سالکان راه حقیقت دو فرقه‌اند: عالمان و عارفانند. فَالعَالِمُونَ وَجَدوا قُلوبَهُم، لِقولِه تَعالی: اِنَّ فِی ذلکَ لذِکری لِمَن کانَ لَهُ قَلْبٌ[۲] وَ العَارِفون فَقَدوا قُلوبهم؛ لِقوله تَعالی: وَ اعْلَمُوا اَنَّ اللهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرءِ وَ قَلبِهِ.[۳] رمزی غریب است و اشارتی عجیب. دل راه است و دوست وطن؛ چون به وطن رسید، او را چه باید رفتن؟»[۴] به عبارت دیگر، «روندگان و شتابندگان در راه دین مختلفند: یکی به قدم رفت، یکی به نَدَم، یکی به همم. عابد به قدم رفت، به ثبوت رسید، عاصی به نَدَم رفت به رحمت رسید، عارف به همم رفت، به قربت رسید».[۵]

برخی از عرفا سالکان را به دو دستهٔ «رونده» و «ربوده» تقسیم کرده‌اند. سالک «رونده» آن کسی است که باید با تلاش و کوشش فراوان، به مقصد برسد و سالک «ربوده» آن کسی است که عنایت و جذبهٔ حق او را به سمت مقصد جذب می‌کند: «توحید، صفت روندگان است و تحقیق حال ربودگان. آن صفت خلیل است و این صفت حبیب. خلیل رونده بود بر مقام خدمت ایستاده ... حبیب، ربوده، در صدر دولت به حرمت نشسته که خطاب آمد از حضرت لم یزلی که: اَلسَّلامُ عَلَیکَ اَیُّها النَّبیُّ وَ رَحمَةالله وَ بَرکاتُه».[۶]

در اعتقاد برخی دیگر از عرفا، هر سالک باید در مسیر طی طریق گام بگذارد و مراحل مختلف آن را پشت سر گذاشته و پستی وبلندی‌های آن راه را تجربه کند تا در

۱ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۴، ص ۴۰۶.

۲ . قرآن مجید، سوره ق(۵۰)، آیه ۳۷. (قطعاً در این برای هر صاحب دل عبرت و یادکردنی است).

۳ . همان، سوره انفال (۸)، آیه ۲۴. (بدانید که خداوند میان آدمی و دلش حایل می‌گردد).

۴ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۴، ص ۳۶

۵ . همان، ج۲، ص ۲۸۲.

۶ . همان، ج۴، ص ۳۶.

آینده، بتواند سایر طالبانِ حـق را راهنمـایی کـرده و از راه درسـت بـه مقصـد برسـاند: «سالک، کسی باشد که اگَر چه او را به کمند جذبه برند، امّا به سـکونت و آهسـتگی در هر مقام، داد و انصاف آن مقام از وی می‌ستانند و احوال خیر و شرّ و صلاح و فساد راه بر او عرضه می‌کنند و گاه بر راه و گاه بر بیراه می‌برند تا بر راه و بیراه وقوفی تمام یابد، تا دلیل و رهبری جماعتی دیگر را بشاید».[1]

شمس تبریزی نیز با زبان شیوای خود به بیان مسائلی پیرامون سلوک و ضرورت آن پرداخته که غالب اندیشه‌های او، به نوبهٔ خود کم‌نظیر و متعالی هستند. بسـیاری از ایـن اندیشه‌های شمس، توسط مولانا اقتباس شده و در مثنوی متجلّی گشته است که در ایـن قسمت به این اندیشه‌ها و بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

ضرورت سیر و سلوک

از دیدگاه شمس، ایمان ظاهری و حتّی فراتر از آن ایمان قلبی بـه خداونـد، چنـدان دارای ارزش والایی نیست، زیرا او معتقد است که آدمی با نظر کـردن بـه عـالم و نظـم موجود در آن، با اندکی تدبّر و تفکّر، به وجود خداوند پی می‌برد. چنانکـه: «کـودکی را گویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه بی‌گرداننده بگـردد؟ گویـد چـه می‌گویی؟ دیوانه‌ای؟!»[2] بنابراین، از دید او، اگرچه ایمان آوردن به خداوند امری مهم و پسندیده است، امّا کار چندان سخت و طاقت‌فرسایی نیسـت، مگـر اینکـه کسـی دچـار استدراج الهی گشته و بر عقل و هوش و قلب او پرده افتاده باشد.

از دیدگاه شمس، آدمی باید با سیر و سلوک و مجاهده به خودشناسی و خداشناسی برسد. یعنی وقتی که فهمید که خداوند بزرگ و مهربانی وجود دارد، با تمـام وجـود در پی شناخت واقعی او باشد و به همین فهم ساده و سطحی قناعت نکند و بـه جایگـاهی برسد که بی‌پرده و حجاب، به دیدار و معرفت خداوند نایل آید: «مردی آن است کـه ... آن هست کننده را ببیند، و هست کردن او را ببیند. چشم باز کند بی تقلید و بی‌حجاب،

---

۱ . نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، به اهتمام محمّد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمـی و فرهنگـی، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۹.

خالق را ببیند، الله را ببیند».[1] بنابراین از دیدگاه شمس، ایمان ظاهری به خداوند مربوط به دورهٔ کودکی روح انسان و درک و مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ خداوند، هدف و غایت انسان است. از این رو، انسان با سیر و سلوک و مجاهده باید از مراحل کودکی روح خود بگذرد و به مرحلهٔ بلوغ و نهایت مراتب روحانی خویش دست یابد.

مولوی نیز همچون شمس، برای ایمان ظاهری و بدون معرفت ارزش چندانی قایل نیست و معتقد است که آدمی باید با سعی و تلاش و سیر و سلوک، به نور معرفت برسد و بی‌واسطه به دیدار و معرفت حق تعالی دست یابد:

ای خنک آن را که ذات خود شناخت　　اندر امن سرمدی، قصری بساخت ...
هر که محجوب است او خود کودک است　　مرد آن باشد که بیرون از شک است[2]
در درون یک ذرّه نور عارفی　　به بود از صد معرّف ای صفی
آنکه او را چشم دل شد دیده‌بان　　دید خواهد چشم او عین‌العیان[3]

بنابراین، از منظر مولوی، آدمی باید با سیر و سلوک چشم بصیرت خود را از آلایش‌ها پاک کند تا به دیدار نور حق برسد:

پاک کن دو چشم را از موی عیب　　تا ببینی باغ و سروستان غیب[4]
چشمِ دل از مو و علّت پاک دار　　وانگهان دیدار قصرش چشم دار
هر که را هست از هوسها جان پاک　　زود بیند حضرت ایوان پاک[5]

ملاحظه می‌شود که اینجا نیز، هدف غایی انسان، دیدار حضرت دوست است و حضرت دوست، کسی نیست جز ذات پاک پروردگار:

آدمی دیدست، باقی پوست است　　دید آن است آن که دید دوست است
چونکه دید دوست نبود کور به　　دوست کو باقی نباشد دور به[6]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۰.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۲۱۲.

۳ . همان، ج۳، ص ۵۲۷.

۴ . همان، ج۱، ص ۳۵۳.

۵ . همان، ج۱، ص ۸۶.

۶ . همان، ج۱، ص ۸۷. مصراع دوم در جای دیگر این گونه آمده: «دید آن باشد که دید دوست است» (تلمذ حسین، مرآت المثنوی، بی جا، نشریات ما (به صورت افست)، ۱۳۶۱، ص ۶۱).

بنابراین، از دیدگاه مولوی نیز، هدف غایی انسان معرفت و دیدار پروردگار است و به موجب آن، ضرورت دارد که آدمی پای در وادی سلوک بگذارد و در این راه با تمام وجود حرکت کند تا به مقصد و مقصود نهایی خود دست یابد؛ زیرا تا آدمی به سیر و سلوک و مجاهدت در طریق حق نپردازد، از دیدار آن حضرت غیبی محروم است:

چون ز حس بیرون نیامد آدمی　　　باشد از تصویر غیبی اعجمی[1]

گر حجابستت، برون رو ز احتجاب　　　تا ببینی پادشاهیِّ عُجاب[2]

چنانکه دیدیم، شمس و مولوی هر دو با یک تعبیر مشابه به بیان ضرورت سیر و سلوک می‌پردازند و آدمی را تشویق می‌کنند تا از ایمان ظاهری و فهم سطحی، به سمت معرفت بی‌واسطه و یقین کامل حرکت کند.

طلبِ اصل، در سلوک

هنگامی که سالک، قدم در مسیرِ سیر و سلوک می‌گذارد، باید تنها خواسته و هدف او خداوند باشد و بس. از دیدگاه شمس، تمام تلاش سالک باید در پی به‌دست آوردن اصلِ اصلها و مقصدها باشد و در این راه، مسائل جانبی و امور دنیوی را بکلّی به فراموشی بسپارد و با تمام وجود، حضرت حق را طلب کند. وقتی که سالک این کار را انجام دهد، تمام فرعها و نعمت‌های دنیوی خود به خود به سراغ او می‌آیند و در پای او می‌افتند، ولی تا وقتی سالک در پی اصل نباشد و دغدغهٔ فرعیّات ذهن او را مشغول کرده باشد، نه به اصل دست می‌یابد نه به فرع.

بنابراین، سالک باید در طلبِ اصل باشد: «در پی هر فرعی می‌گریی، چنانکه آن اخی در پایم افتاد که خان و مان رها کردم در پی فلان و از همه کارها ماندم ... گفتم: من از اینها که تو می‌گویی هیچ نمی‌کنم؛ چرا چنین نباشی که هزار چو او بیایند و کمر خدمت تو در میان بندند؟ گفت: چه کنم؟ گفتم: آن را باشی که اصل است و مقصود است. اصلِ همه اصلها و مقصودِ همه مقصودها ... و در طلبِ او بجدّ ایستی و هرچه ضمیر را زحمت دهد و از مقصد دور دارد، آن را عظیم شمری و اگر سهل‌گیری تدارک آن را،

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۵۸.

۲ . همان، ج۳، ص ۲۶۷.

مگر مقصود به نزد تو خوار بوده باشد».[۱]

شمس در جای دیگر از سخنانش، همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد: «تو اصل را بگیر و آنچه جهت جامه جهت جامه می‌گریی و نان ... و فروع دگر؛ جهت اصل گری، و جهت اصل دلتنگ نشین؛ ناله کن و شکایت کن، تا آن فروع را ببینی، می‌آید و در پای تو می‌افتد و همه تصدّرها و امیری‌ها و رئیسی‌ها و ... پیش تو روی در زمین می‌نهند، تو را بدیشان هیچ التفاتی نی؛ و هر چند برانی نروند. امّا این فروع را می‌گیری، اصل می‌رود و فرع حاصل نمی‌شود».[۲]

مولوی نیز همانند شمس، بر این باور است که سالک باید با تمام وجود، اصل را طلب کند و اگر آه و ناله و زاری و گریه‌ای هست به خاطر اصل باشد نه فرع؛ زیرا فرعیّات امور عالم در برابر آن اصلِ قدیم، همانند امور کودکانه است در برابر امور جدّی:

کودکی گرید پی جوز و مویز　　　پیش عاقل باشد این بس سهل نیز
پیش دل جوز و مویز آمد جسد　　　طفل کی در دانش مردان رسد؟[۳]

بنابراین، مولوی نیز می‌خواهد همانند شمس این سؤال را مطرح کند که چرا «در پی هر فرع می‌گریی؟»[۴] برو در پی اصل باش؛ آنگاه خواهی دید که همهٔ فرعها خود به خود برایت مهیا می‌شوند:

قصد اصلی کن که این سود و زیان　　　در تبع آید تو آن را فرع دان[۵]

مولانا در بیت فوق، دقیقاً همان مفهوم موردنظر شمس را بیان کرده است. امّا آنچنان که شیوهٔ معهود مولوی است، پس از بیان مطلب برای اثبات سخن خود مثالها و تمثیل‌هایی را بیان می‌دارد تا سخن او به نحو ملموسی، برای مخاطب قابل پذیرش باشد. به همین منظور، او برای روشن کردن مفهوم مورد نظر، ابیات زیر را در ادامه بیان

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.
۲ . همان، ج۱، ص ۱۸۱.
۳ . مثنوی، ج۳، ص ۲۱۲.
۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.
۵ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۰.

می‌دارد:

هـر کـه کـارد، قصـد گنـدم باشـدش / کـاه خـود انـدر تبـع مـی‌آیـدش
قصـد کعبـه کـن چـو میـل حـج بـود / چونکـه رفتـی، مکّـه هـم دیـده شـود
قصـد در معـراج، دیـدِ دوسـت بـود / در تبـع عـرش و ملایـک هـم نمـود[۱]

نتیجه این که از دیدگاه شمس و به تأسی از او مولوی، سالک بایـد در طلـبِ اصـل باشد و وقتی به این مهم بپردازد، فرعها «بیاینـد و کمـر خـدمت»[۲] آن شـخص در میـان بندند. مولوی در ادامه سخنان خـود در ضـمن حکـایتی ایـن مسـأله را بـه سـالکان راه حقیقت گوشزد می‌کند که باید همواره در طلبِ اصل باشـند[۳] و بداننـد هرگـاه اصـل را بگیرند، فرعِ خود به خود می‌آید:

خانـهٔ نـو سـاخت روزی نـو مریـد / پیـر آمـد خانـهٔ او را بدیـد
گفـت شـیخ آن نـو مریـد خـویش را / امتحـان کـرد آن نکـو انـدیش را
روزن از بهـر چـه کـردی ای رفیـق؟ / گفـت تـا نـور انـدر آیـد زیـن طریـق
گفـت: ایـن فـرع اسـت، ایـن بایـد نیـاز / کـه از ایـن ره بشـنوی بانـگ نمـاز
تـو چنـین نیّـت کـن ای جـان پـدر / نور، خـود افتـد در ایـن زیـن رهگـذر[۴]

پیروی از انبیاء و اولیاء؛ شرط موفقیّت سلوک

از دیدگاه شمس، تنها فهمِ ضرورتِ سلوک و طلبِ اصل، در ایـن راه، انسـان را بـه سرمنزل مقصود نمی‌رساند؛ بلکه شرط موفقیّت در راه سلوک پیروی از انبیـاء و اولیـای الهی و تمسّک به سنّت و سیرهٔ ایشان است. از ایـن رو، سـالک بایـد در همـین دنیـای مادّی به دنبال انبیاء و اولیای الهی بـرود و بـا متمسّـک شـدن بـه آنهـا، خویشـتن را از گرداب جهان مادّه رها سازد. پس، باید «از اینجا اندیشه کنی که عالم انبیاء کـو و اولیـاء کو»[۵] و سپس در طریق آنها گام بگذاری: «دست بزن از آن جا پایها [و] روان شو».[۶]

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۰.
۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.
۳ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۴۳۴.
۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۰.
۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۵.
۶ . همانجا.

شمس راه سلوک را همچون گردابی سهمناک می‌داند که تنها به کمک شناگرانی کارآزموده و ماهر می‌توان از آن عبور کرد و نجات یافت و آن شناگران ماهر، انبیاء و اولیای الهی‌اند: «چون چنین گردابی است که از این گرداب همه می‌گریزند الّا این یکی سبّاح ... دیگری را می‌گیرد که بگذریم. او گرد آب می‌گردد، آن یکی می‌پندارد که گردابش می‌گرداند. رگی هست در دریا و گرداب و رهکی باریک هست، از میان می‌گذرد».[1]

مولوی نیز معتقد است که بدون همراهی یا پیروی انبیاء و اولیاء، امکان سیرو سلوک و رسیدن به سر منزل حقیقت وجود ندارد؛ زیرا وادی سلوک همانند دریایی عظیم است و سالک همانند کسی است که نه دریا را دیده و نه اوصاف آن را شنیده و در نتیجه شنا کردن هم نمی‌داند. بنابراین تنها راه عبور از دریای سلوک، سوار شدن به کشتی انبیاء و اولیاء و یا وصل شدن به کشتی ایشان است. در این صورت آنها هدایت آدمی به سمت مقصد را به عهده گرفته و او را به غایت کمال انسانی و ساحل نجات می‌رسانند:

تو ندیده بحر بل نشنیده نام — می‌کنی فکر سباحت ای همام[2]
هی در آ در کشتی ما ای نژند — یا تو آن کشتی بر این کشتی ببند[3]
گرچه پیلهٔ چشم بر هم می‌زنی — در سفینه خفته‌ای ره می‌کنی[4]
چونکه با شیخی تو دور از زشتی‌ای — روز و شب سیاری و در کشتی‌ای
در پناه جانِ جان بخشی قوی — کشتی اندر، خفته‌ای ره می‌روی
مگسل از پیغمبَر ایام خویش — تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
گرچه شیری، چون روی ره بی‌دلیل — خویش بینی در ضلالی و ذلیل[5]

بنابراین، از دیدگاه شمس و به پیروی از او مولوی، سالک برای رسیدن به مقصود ناچار است که خویش را در مسیر تبعیّت از انبیاء و اولیای روزگار خویش قرار دهد تا

۱. مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۲.

۲. مثنوی، به نقل از ملاحسین واعظ کاشفی، لب لباب مثنوی، به اهتمام و تصحیح سید نصرالله تقوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۶ ، ص ۱۹۰.

۳. مثنوی، ج۳، ص ۵۰۹.

۴. همان، ج۲، ص ۳۱۰.

۵. همانجا.

به مدد همّت ایشان، به سمت کمال حرکت کند.[۱] قابل ذکر است که شمس و مولوی سخنان بسیاری در باب تبعیّت از اولیای الهی و پیران ربّانی و تمسّک به ایشان دارند که در فصل بعد، ذیل باب ولایت و پیر و مرید، به تفضیل دربارهٔ آنها بحث خواهد شد.

تلاش و رنج در مسیر سلوک

شمس معتقد است که وقتی آدمی پای در مسیر سلوک می‌گذارد، باید از لذّات دنیوی کناره گیری کرده و با تمام وجود، در مسیر رسیدن به مقصود تلاش کند. در مسیر سلوک، لازم است که آدمی از خواب و خورِ خود کم کند و با تضرّع و نیاز به درگاه حق رو آورده و به سوی او حرکت نماید: «آخر، یک سال ترک این اخلاق بگو، رو به تضرّع و نیاز، خرقه‌ای در گردن کن، همچون ارمنی نو برده[که] بخرند. آن خوردن به هوا رها کن؛ تو را برای هوا نیافریده‌اند».[۲]ملاحظه می‌شود که از دیدگاه شمس، یکی از ملازمات اصلی سلوک، جهد و تلاش و رنج کشیدن در مسیر دست یافتن به حقیقت است.

شمس در جای دیگر از سخنانش، تحمل رنج در مسیر سلوک را باعث ایمن ماندن آدمی از آفتهای این راه دانسته است: «آدمی را رنج ... مستعد نیکی‌ها می‌کند. چون رنجور نمی‌باشد، انانیّت حجاب او می شود. مرد [باید] پیوسته رنجور باشد و خود را رنجور دارد، تا سالم باشد از آفات».[۳]

مولوی نیز معتقد است که تا سالک در مسیر سیر و سلوک جهد و تلاش نکند، به جایی دست نخواهد یافت. او ثمرهٔ جهد و رنج را رسیدن به آرامش واقعی و دست یافتن به قلهٔ نهایی سلوک می‌داند:

جهد کن تا سنگی‌ات کمتر شود　　تا به لعلی سنگ تو اندر شود
هر که رنجی دید، گنجی شد پدید　　هر که جِدّی کرد در جَدّی رسید[۴]

---

۱ . ر.ک: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۴، صص ۱۷۸–۱۷۹.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۲.

۳ . همان، ج۲، ص۸۲.

۴ . مثنوی، ج۳، صص ۱۲۹–۱۳۰.

سالک باید به صورت پیوسته و مستمر، در تلاش باشد و لحظه‌ای از جستجوی مقصد باز نایستد، دقیقاً همانند همان «بردهٔ نو خریدِ ارمنی»[۱] که شبانه روز در خدمت خواجهٔ خود می‌کوشد و لحظه‌ای از تلاش نمی‌ایستد:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب — آب می‌جو دائماً ای خشک لب[۲]

گه به گفت و گاه خاموشی و گه — بوی کردن گیر هر سو، سوی شه[۳]

جستجوی و آرزوی و جستجوی — من نمی‌دانم تو می‌دانی، بگوی[٤]

همچو چه کَن خاک می‌کَن گر کسی — زین تن خاکی که در آبی رسی[٥]

جهد کن تا نور تو رخشان شود — تا سلوک این رهت آسان شود[٦]

بنابراین، از دیدگاه شمس و نیز مولوی، به وسیلهٔ جهد و تلاش است که راه سلوک آسان شده و رسیدن به سرمنزل مقصود نزدیک می‌شود.

باید توجّه داشت که مسیر سلوک راهی فوق‌العاده دشوار است و نباید تصوّر کرد که به محض گام نهادن در وادی سلوک، مراد و مطلب سالک به او روی می‌آورد؛ بلکه سالها ریاضت و مجاهده لازم است تا حضرت حق، نظر عنایتی بنماید و پس از خون شدن جگرها در طلب مقصود، دری به روی سالک بگشاید. بسیاری از عرفا «جانها کنده‌اند تا جگرشان پاره پاره شد و از ایشان فرو آمد و ایشان همچنان در آن می‌نگریستند. بعد از آن، خدا ایشان را از نو حیات بخشید. و بعضی را شکم خون شد و خدا ایشان را بعد از اینکه به مرگ رسیده بودند حیاتی بخشید».[۷] از این رو، سالکی که گام در وادی سلوک می‌گذارد باید منتظر روی آوردن رنج نیز باشد. البتّه، در پایان این رنجها و سختی‌ها حضرت حق حیاتی نو به سالک هدیه می‌کند و یک کرشمه او

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۲.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۸۱.

۳ . همان، ج۲، ص ۵۶.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۳۵.

۵ . همان، ج۳، ص ۱۳۰.

۶ . همان، ج۲، ص ۲۶۲.

۷ . مقالات شمس، ج۱، ص ۸۹.

تلافی صد جفا و رنج را می‌نماید.[۱]

از دیدگاه مولوی نیز راه سلوک، مملوّ از دردها و رنجهاست؛ امّا بـه واسـطه تحمـل همین رنجهاست که سالک به مقصد و مقصود خود دست می‌یابد:

چـــونی ای عیســـیّ عیســـی دَم ز رنـــج   کـه نبـود انـدر جهـان بـی مـار، گـنج[۲]

آنگاه که سالک سختی‌های راه سلوک را پشت سر مـی‌گـذارد، یـک نظـر عنایـت و محبّت حضرت دوست، تلافیِ تمام سختی‌ها را نموده و آن رنجها را بـه شـیرینی بـدل می‌کند:

کـان نظـر شـیرین کننـدهٔ رنـج‌هاسـت   ساحران را خون بهـای دسـت و پاسـت[۳]

به همین دلیل، عارفان و بزرگان راه سلوک، هرگز از درد و رنج این مسیر، شـکوه و گله‌ای نمی‌کنند:

کی کـران گیـرد ز رنـج دوسـت، دوسـت   رنج، مغز و دوسـتی، آن را چـو پوسـت[۴]

و این به آن دلیل است که آنهایی که در مسیر سلوک حق جان دادند و در آن مسـیر ریاضتها کشیدند «بعد از آن خدا ایشان را از نو حیات بخشید»[۵]:

مـردن تـن در ریاضـت زنـدگی اسـت   رنـج ایـن تـن روح را پاینـدگی اسـت[۶]

هر کسی در مسیر سلوک حق متحمّل زجر و ناراحتی و بیماری شود، خدا به سـبب تحمل آن رنج، به او حیاتی طیّبه می‌دهد.[۷] به همین دلیل است که خداونـد بـه اولیـاء و پیامبران خود بیش از دیگران رنج و سختی می‌بخشد تا به واسـطهٔ آن رنجهـا، بـالاترین

---

۱. به قول حضرت حافظ: عتاب یار پریچهره عاشقانه بکش   که یک کرشمه تلافی صد جفا بکند
(شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۵۸).

۲. مثنوی، ج۱، ص ۳۴۸.

۳. همان، ج۳، ص ۲۶۲.

۴. همان، ج۲، ص ۳۲۶.

۵. مقالات شمس، ج۱، ص ۸۹.

۶. مثنوی، ج۲، ص ۱۹۲.

۷. مقالات شمس، ج۱، ص ۸۹.

درجات را به ایشان ارزانی دارد[۱]:

نفس مؤمن اُشغُری[۲] آمد یقین کاو به زخم و رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزونتر است[۳]

بنابر آنچه گفته شد، شمس و به تبع او مولوی معتقدند که مسیر سلوک سرشار از درد و رنج است، امّا تحمل این رنجها در نهایت باعث رسیدنِ سالک به مقصد نهایی که همان حضرت پروردگار است، می‌شود. آنگاه یک نظر مهربانانۀ حضرت دوست، تمام رنجها و سختی‌ها را جبران کرده و وجود سالک را پُر از شادی و سرور می‌نماید.

در سلوک به هیچ مرتبه‌ای نباید راضی شد

غایت سلوک، رسیدن به خداوند و آرام گرفتن درکنار اوست. از این رو، سالک نباید به کمتر از این جایگاه قانع شود. سالک در سیر خود به سمت کمال، ممکن است به مراتب مختلف علمی و عرفانی دست یابد، امّا نباید به این مدارج اکتفا کرده و از حرکت به سمت ذات حق باز ایستد.

شمس به سالکان راه حقیقت اندرز می‌دهد که در مسیر سلوک به هیچ درجه و مرتبه‌ای راضی نشوید و هر مقامی را که به شما عرضه کردند، مقامی فراتر از آن طلب کنید: «و ابْتَغُوا مِن فَضلِ‌الله؛[۴] فضل، زیادتی باشد؛ یعنی از همه زیادت. به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم؛ از صوفیی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید از آن

---

۱. سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، صص ۱۹–۲۰. در مورد رنجهای انبیاء و اولیاء الهی، احادیثی نیز وجود دارد، از جمله: « أشَدُّ النَّاسِ بَلاءً الأَنبیَاءُ، ثُمَّ الصَّالِحُونَ ثُمَّ الأمثَلُ فَالأمثَلُ»(انبیاء بیش از دیگران به بلا گرفتار می‌شوند. سپس صالحان و همین طور به تناسب افراد[از شدت بلا کاسته می شود]).(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۳۴۴) و از امام صادق (ع) منقول است: «إنَّ أشَدَّ النّاسِ بَلاءً الانبیاءُ صَلَواتُ اللّهِ عَلَیهم ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَهُم ثُمَّ الامثَلُ فالامثَل»(براستی سخت‌تر مردم در بلا پیمبرانند(که درود خدا بر ایشان باد) و آنگاه آنان که به آنها نزدیکند).(محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۲۷۷).

۲. اُشغُر: خارپشت، خارپشت تیرانداز.

۳. مثنوی، ج۲، ص ۲۸۳.

۴. قرآن مجید، سوره جمعه (۶۲)، آیه ۱۰.(از فضل و کرم خدا طلب کنید)

زیادت».[۱]

از همین روست که خود شمس نیز به جایگاهی غیر از قرب حق تعالی راضی نمی‌شود. او هدف خود را از سیر و سلوک، رسیدن به حضرت دوست معرفی می‌کند و می‌گوید هر یک از آدمیان به درجه‌ای و مرتبه‌ای از مراتب جسمانی یا روحانی رضایت داده و به آن دل خوش کرده‌اند؛ امّا وجود من تنها خواهان توست: «تنهات یافتم، هر یکی به چیزی مشغول و بدان خوشدل و خرسند. بعضی روحی بودند به روح خود مشغول بودند، بعضی به عقل خود، بعضی به نفس خود، تو را بی‌کس یافتم. همه یاران رفتند سوی مطلوبان خود، و تنهات رها کردند، من یار بی‌یارانم».[۲]

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که سالک نباید به هیچ مرتبه‌ای از مراتب سلوک راضی بشود، بلکه باید به یاری عقل و عشق، این مراتب مختلف را پشت سر گذاشته، به سوی حضرت دوست حرکت کند:

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست	**بر هر آنچه یافتی، بالله مایست**
بی‌نهایت حضرت است این بارگاه	**صدر را بگذار، صدر توست راه**[۳]
لیک با این جمله، بالاتر خرام	**چونکه ارضُ‌الله واسِعَ بود و رام**
گرچه این مستی چو باز اشهب است	**برتر از وی در زمین قدس هست**[۴]

مولوی در این ابیات به سالک راه حقیقت، متذکّر می شود که «مرتبۀ مکاشفه‌ای که به آن رسیده‌ای هر اندازه رفیع باشد، آن را پشت سر بگذار؛ کمال حقیقی تو همانا در پیش رفتن بی‌انتهای توست، زیرا پس از سیر الی الله، سیر فی الله است».[۵]

همانگونه که مشاهده می‌شود این ابیات مثنوی دقیقاً بازتاب مفهوم آن جملات شمس هستند که به سالک راه حق اندرز می‌دهد که در مسیر سلوک در هیچ مرتبه‌ای

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۱.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۸۲.

۳ . مثنوی، ج۲ ، ص ۱۱۲.

۴ . همان، ج۳، ص ۳۰۸.

۵ . رینولد.ا.نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ج۳، ص ۱۱۶۰.

توقف نکن و «هرچه پیشت آید از آن زیادت طلب»[۱] و به آن «راضی مشو»[۲]. و مولـوی نیز می‌گوید: «بر هر آنچه یافتی بالله مایست»[۳] و از« این جمله، بالاتر خرام»[۴] و «برتـر از وی»[۵] بطلب.

گشایش باطن و تحصیل علم، دو روش سلوک

شمس معتقد است که در مسیر سیر و سلوک می‌توان از دو روش برای دست یـافتن به حقیقت، مدد جست: «یا از طریق گشاد بـاطن، چنانکـه انبیـاء و اولیـاء، یـا از طریـق تحصیل علم، [که] آن نیز مجاهده و تصفیه است».[۶] از دیدگاه شمس، سالک یا بایـد بـه تصفیه درون و تزکیه نفس بپردازد یا با کسب علـم بـه معرفـت دسـت یابـد. امّـا نکتـه اینجاست که از دیدگاه شمس «تحصیل علم» نیز نوعی «مجاهده و تصفیه» اسـت؛ یعنـی شمس، طلب علم و زحمت کشیدن در راه آن را نیز نوعی ریاضت می‌داند که منجر بـه کسبِ شناخت و موفقیّت در راه سلوک می‌شود.

مولوی نیز در مثنوی خود، به این دو روش- یعنـی گشـاد بـاطن و تحصـیل علـم- اشاره کرده و آنها را طرق مناسبی برای سیر و سلوک الی‌الله می‌داند. او تهذیب نفـس را اصلی‌ترین راه سلوک دانسته و همانند شمس، معتقد است کـه از ایـن راه مـی‌تـوان بـه علوم انبیاء و اولیاء راه یافت:

خـویش را صـافی کـن از اوصـافِ خـود — تـا ببینـی ذاتِ پـاکِ صـافِ خـود
بینـــی انـــدر دل، علـــوم انبیـــا — بـی‌کتـاب و بـی‌مُعیـد و اوسـتا
گفـت پیغمبـر کـه هسـت از امّـتم — کـاو بـود هـم گـوهر و هـم همّـتم
مـر مـرا زان نـور، بینـد جانشـان — کـه مـن ایشـان را همـی بیـنم از آن

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۱.

۲ . همانجا.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۱۱۲.

۴ . همان، ج۳، ص ۳۰۸.

۵ . همانجا.

۶ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۶۲.

بـــی‌صـــــحیحَین و احادیـــــث و روات　　　بلکــــه انــــدر مشـــــرب آب حیـــات[1]

ملاحظه می‌شود که مولوی، اوّلین روش مؤثر برای سلوک را تصفیه باطن و تهـذیب نفس می‌داند که به تبع آن، علومِ اوّلـین و آخـرین در دل سـالک جـاری مـی‌شـود. امّـا مولوی نیز همچون شمس، راه دیگر سلوک را تحصیل علم می‌داند و معتقـد اسـت کـه کسب علوم ظاهری نیز می‌تواند منجر به فهم عارفانه بشود؛ امّا به این شرط که هدف از تحصیل علم، تنها کسب رضایت حق و رسیدن به او باشد و اغراض نفسانی و هواهـای نفسانی در آن تحصیل علم دخیل نباشند.[2] زیرا، «علم کسـبی را اگـر بـه شـرایط مـزاول باشی علم‌الیقینِ مؤدی به عین‌الیقین و حق‌الیقین شود»[3]:

لیــک چــون ایــن بــار را نیکــو کشــی　　　بــــار برگیرنــــد و بخشــــندت خوشــــی
هــین مکــش بهــر هــوی ایــن بــار علــم　　　تــا شــوی راکــب تــو بــر رهــوار علــم
تــا کــه بــر رهــوار علــم آیــی ســوار　　　بعــد از آن، افتــد تــو را از دوش، بــار[4]

البتّه، واضح است که عالمی که خویشتن و علم خود را از هوا و هوسـهای نفسـانی پاک کند در واقع، علم او آمیخته با تصفیه و مجاهده اسـت و ایـن دقیقـاً همـان مفهـوم موردنظر شمس است.

مولوی اگرچه راه باطنی سلوک را برکسب علم ترجیح می‌دهد، امّا برای علمـی کـه همراه با تزکیه و پاکی باشد ارزش فوق‌العاده‌ای قائل است و آن را عاملی نجـات بخـش و روشی مناسب برای دستیابی به مقصود می‌داند:

خـــاتم ملـــک ســـلیمان اســـت علـــم　　　جمله عالم، صورت و جـان اسـت علـم[5]
علـم، دریـایی اسـت بـی حـد و کنـار　　　طالــب علــم اســت غــواصِ بحــار
گـــر هـــزاران ســـال باشـــد عمـــر او　　　او نگـــردد ســـیر خـــود از جســـتجو[6]

بنابراین، می‌توان گفت که مولوی نیز همچون شمس دو روش گشادباطن و تحصیل

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۳.

۲ . ر.ک: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۱، صص ۹۸۶-۹۸۷.

۳ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۱، ص ۱۹۱.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۲.

۵ . همان، ج۱، ص ۶۴.

۶ . همان، ج۳، ص ۴۹۵.

علمی را که همراه با تصفیه و تزکیه باشد، روش‌های مناسبی برای سلوک الی‌الله در رسیدن به کمالات عالی انسانی می‌داند.

نفی خودپرستی، رمز موفقیّت در سلوک

گاه حرکت در مسیر کمال و طی مراتب عالی انسانی باعث می‌شود که نفس آدمی قدرت گرفته و بر اثر آن، سالک دچار خودبینی و خودپرستی شود که در این صورت دچار سقوط می‌شود و از رسیدن به کمال واقعی باز می‌ماند. به همین دلیل، شمس خودپرستی را در زمرهٔ عواملی قرار می‌دهد که در راه سلوک بسیار خطرناک است و سالک باید با درایت، این صفت مذموم را از وجود خود پاک کرده، به جای خودپرستی به سمت خداپرستی حرکت کند. سالک «باید که به خدا باز گردد، چشم باز کند، و با مردان خدا روی آرد، خودپرستی رها کند که خداپرستی آن است که خودپرستی رها کنی».[۱]

به نظر شمس، مانع بزرگان و مشایخ ظاهربین نیز در راه سلوک همین است که همانند شیطان، خود را از دیگران برتر می‌دانند به همین دلیل، از رسیدن به حقیقت محروم شده‌اند. از دیدگاه او، اگر فرد کافری به خداوند ایمان بیاورد و با دلی شکسته، به حضرت حق و اولیای او روی آورد به خاطر آن دلِ شکسته و رها کردن خودپرستی، خیلی زود به مقصد می‌رسد؛ امّا این مشایخ دروغین و پرمدعا، این «موشان دین محمّد(ص)»[۲] هرگز به این مقام دست نخواهند یافت، چرا که از خود پُرند: «رومی‌ای که از این در درآید، ما را بیند و ایمان آورد و روی به ما آرد، از ما بیش خورد از این مشایخ؛ زیرا از خود پُر باشند».[۳]

---

۱ .مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۶. عین‌القضات همدانی نیز معتقد است: «تا از خودپرستی غافل نشوی، خدا پرست نتوانی بودن».(عین القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عفیف عیسران، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ص۲۵).

۲ . «اغلب این شیوخ راهزنان دین محمّد(ص) بودند. همه موشان دین محمّد(ص) خراب کنندگان بودند». (مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵).

۳ . همان، ج۲، ص ۹۹.

از دیدگاه مولوی نیز «رمز موفقیّت در سلوک، نفی خودبینی است».[۱] او نیز همچـون شمس، معتقد است که سالک باید خودپرستی را رها کرده، به سمت تواضع و فروتنی و سپس نیستی و فنا حرکت کند تا به وسیلهٔ این فروتنی و نیسـت بـودن، درهـای بارگـاه کبریایی حضرت دوست به روی او گشوده شود[۲]:

هـیچ کـس را تـا نگـردد او فنـا　　　نیسـت ره در بارگـاه کبریـا
چیسـت معـراج فلـک؟ ایـن نیسـتی　　　عاشـقان را مـذهب و دیـن، نیسـتی[۳]

مولوی معتقد است «بدترین آفت سلوک این است که سالک خود را کامل بپنـدارد»[۴] و به قول شمس از «خود پُر باشد» که در این صورت، دیگر هـیچ عـارف و پیـر کـاملی نمی‌تواند آن سالک را به راه درست سلوک هدایت نماید:

علّتـی بَتّـر ز پنـدار کمـال　　　نیسـت انـدر جـان تـو ای ذو دَلال!
از دل و از دیـده‌ات بـس خـون رود　　　تـا ز تـو ایـن مُعجبـی بیـرون رود
علّـت ابلـیس «اَنَـا خَیـری» بُـده ست　　　وین مَرض در نفس هـر مخلـوق هسـت[۵]

به همین جهت، سالک راه حق باید همچون پیامبران الهی، همـواره بـر نفـس خـود فائق آمده و حتّی در عالی‌ترین مراتب کمال باز هم به نفس خود غرّه نشـود و خـود را شایستهٔ تعلیم و تربیت شخصی آگاهتر از خود بداند، تا به واسـطهٔ ایـن تواضـع و نفـی خودبینی، بازهم به حق تعالی نزدیک‌تر شود: «پس دعوی کمال فهم مکن که پندار فهـم و ضبط، دلیلِ فهم ناکردن است ... لاجرم از پندار فهم و از تخـیّلات وهـم، بیـزار بایـد شد؛ تا به مقامِ فهم رسی»[۶]:

---

۱ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمّد بلخی)، چاپ ششم، تهـران، نشر نی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۶.

۲ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۶، ص۲۴۰.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۲۸۴.

۴ . کریم زمانی، میناگر عشق، ص ۴۹۹.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۱۹۸. شمس نیز همین مفهوم را این گونه بیان کرده است: «هر آدمی را انانیّتی هست»(مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۱). در جای دیگر می گوید: « هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیّت نیست»(همان، ج۲، ص ۲۳).

۶ . کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۲، ص ۵۵۴.

از کلیم حق بیاموز ای کریم — بین چه می‌گوید ز مشتاقی، کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری — طالب خضرم، زِ خود بینی بَری[1]
نیست گردی، این سفر کردن توان — کی شود بی نیستی، مرکب روان
خوش بُراقی گشت خنگ نیستی — سوی هستی آردت گر بیستی[2]

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که شمس تبریزی و به تبع او مولوی در این مفهوم اتفاق نظر دارند که نفی خودپرستی، رمز موفقیّت در مسیر سلوک الی‌الله است.

یارِ سلوک

شمس در جایی از سخنان خود، اشاره کوتاهی به یار و رفیق سلوک کرده و این نکته را بیان داشته که قبل از قدم نهادن در وادی سلوک، باید به فکر یار موافق و همدلی بود که در این مسیر، یار و پشت و پناه سالک باشد: «الرَفیق ثُمَّ الطَریق[3]، خاصّه این طریق را یاران می‌باید».[4] خود شمس همواره در پی یاری موافق بوده تا او را قبلهٔ خود ساخته و به همراه وی ادامه مسیر سلوک خود را بپیماید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آورم».[5]

اگرچه سخنان شمس در این باب بسیار کوتاه و مختصر است، امّا مورد توجّه مولوی قرار گرفته و او نیز همچون شمس، وجود یار را در سلوک، بسیار مهم دانسته است. او معتقد است که یار سلوک در مسیر رسیدن به حق، پشت و پناه انسان است؛ بلکه اگر خوب در این موضوع دقیق شوی، در می‌یابی که یار، خودِ راه است[6]:

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۱۲. شمس مشابه این مفهوم را با ذکر مثالی از حضرت محمّد(ص)این‌گونه بیان کرده است: «رسول کائنات فریاد می کند:احیِنی مِسکیناً وِ اَمِتنی مِسکیناً(خداوندا مرا مسکین زنده گردان و مسکین بمیران). تو انانیّت چرا در خود می آری؟ چون انانیّت رها کرد، پیش رفت»(مقالات شمس، ج۲، ص ۵۸).

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۳۱۱.

۳ . ابتدا یار سفر و آنگاه گام نهادن در طریق.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۰.

۵ . همان، ج۱، ص ۲۲۰.

۶ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۲، ص ۱۷۸ و: ج۶، ص ۳۰۹.

یـــار باشـــد راه را پشـــت و پنـــاه　　چونکـه نیکـو بنگـری یـار اسـت راه[۱]

آنگاه که به یار مسیرِ سلوک می‌پیوندی صـد هـزاران اسـرار الهـی بـر تـو مکشـوف می‌شود:

یـار را بـا یـار چـون بنشسـته شـد　　صـد هـزاران لـوح سـرّ دانسـته شـد
لـوح محفـوظی اسـت پیشـانیِ یـار　　راز کـــونینش نمایـــد آشـــکار[۲]

«در طریقت اگر کسی با کس دیگر یار و همنشین شود، صـد هـزاران لـوح علـوم و اسرار، خوانده و دانسته می‌شود. پیشانی یار لوح محفوظ است. آن پیشـانی یـار، راز دو دنیا را آشکارا نشان می‌دهد و به مصاحب خود می‌نمایاند».[۳]

از دیدگاه مولوی، یار سلوک، نردبان تکامل سالک است؛ از این رو، سـالک بایـد در یار پیوندد و مانند چشم خود از او مراقبـت کنـد تـا بـه همراهـی او، مراتـب کمـال را بپیماید:

راه چـــه بـــود؟ پـــر نشـــان پایهـــا　　یـــار چـــه بـــود؟ نردبـــان رایهـــا[٤]
یـــار چشـــم توســـت ای مـــرد شـــکار　　از خـــس و خاشـــاک او را پـــاک دار[٥]

بنابراین، شمس و به تبع او مولوی، ارزش فوق‌العاده‌ای برای یارِ سلوک قائل بوده و آن را یکی از لوازم سیر و سلوک الی‌الله دانسته اند.

تغیّر حال در سلوک

سالک در طی مسیر سلوک ممکن است دچار حالات مختلف روحانی از قبیل قبض و بسط گردد. شمس این موضوع را امری طبیعی دانسته و به سـالک نـو طلـب توصـیه می‌کند که در حالت قبض و ناخوشی روحانی، مأیوس و نا امید نگردد؛ بلکه بدانـد کـه در پی هر قبض، بسطی می‌آید و این قبض و بسط روحانی بـرای پـرورده شـدن جـان سالک لازم است. پس اگر «مریدی کـه نوطلـب اسـت ... ناگـاه غمـیش مـی‌آیـد، خبـر

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۶۳.

۲ . همان، ج۳، ص ۴۲۳.

۳ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی ، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ج۱۵، ص ۸۳۸.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۰۱.

۵ . همان، ج۱، ص ۲۴۸.

ناخوشش می‌آرد»[1] نباید مأیوس و ناامید شود؛ چـرا کـه بـر اثـر لطـف و عنایـت حـق، «ناگهان گشاد و شادیش می‌آید؛ آن بشارت خوش است که می‌آردش».[2]

همچنین، سالک نباید به بسط‌های پیـاپی دلخـوش کنـد، زیـرا در بسـیاری اوقـات «شادی پیک غم است و بسط پیک قبض است».[3] این بدان دلیل اسـت کـه اگـر سـالک همواره در عالم بسط و شادی بماند، روح او دچار کرختی و انحطاط می‌گردد؛ چرا کـه آن حال بسط، همانند شکوفه‌ای است که پس از مدّتی گندیده شده و بوی بد آن دیگـر قابل تحمل نیست.[4] به همین دلیل، لازم است که سالک در میان حالـتِ بسـط و قـبض باقی بماند تا زمانی که از هر دو حالت، گذر کرده و به مقامی ثابت دست یابد: «عـالمی دیگر از هو، که نه بدین خوشی و ناخوشی ماند».[5] بنابراین، سالک باید از تغیّر حـال در هنگام سلوک آگاه باشد و نه از بسط آن بسیار دلشاد شـود و نـه از قـبض آن دلسـرد و مأیوس گردد.

مولوی نیز همین مفهوم شمس را در مثنوی خود، بازگو کرده است. او به سالکان نو طلب اندرز می‌دهد که بدانید که وادی سلوک همراه با تغیّر احوال است، به همین دلیل، نه از بسط و گشایش باطنی بسـیار شـادمان شـوید و نـه از قـبض و گرفـتِ روحـانی، ناراحت و مأیوس گردید. مولوی از حالت بسط به عنوان تابستان و از حالـت قـبض بـا عنوان زمستان یاد کرده، می‌گوید اگر این تغییر فصل‌ها نبود و مدام تابستان بـود، ریشـهٔ همهٔ گیاهان می‌سوخت و دیگر هیچ درختی به ثمر نمی‌نشست. بنـابراین، همچنـان کـه زمستان برای طبیعت لازم و ضروری است، حالت قبض نیز بـرای تکامـل روح سـالک واجب و ضروری است:

چونکـه قبضـی آیـدت ای راهـرو — آن صـلاح توسـت، آتـش دل مشـو
زآنکـه در خرجـی در آن بسـط و گشـاد — خـرج را دخلـی بیایـد ز اعتـداد
گـر همـاره فصـل تابسـتان بُـدی — سـوزش خورشـید در بُسـتَان شـدی

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۳.
۲ . همان، ج ۱، ص ۱۳۲.
۳ . همان، ج۱، ص ۲۶۰.
۴ . همانجا.
۵ . همانجا.

منبــــتش را ســــوختی از بــــیخ و بــــن　　کــــه دگــــر تــــازه نگشــــتی آن کهــــن
گر ترش روی اسـت آن دی، مشـفق اسـت　　صیف خنـدان اسـت، امّـا محـرق اسـت
چونکه قـبض آیـد، تـو در وی بسـط بـین　　تــازه بــاش و چــین مــیفکن در جبــین[۱]

همانگونه که مشاهده می‌شود، ابیات فوق بازتاب همـان مفهـوم مـورد نظـر شـمس هستند، با این تفاوت که به شیوه‌ای ساختارمند و منسجم و روشن بیان شده‌انـد. اساسـاً مولوی معتقد است که «گرفتگی‌های روانـی نبایـد انسـان سـالک را مـأیوس و نـا امیـد بسازد. انقباض و گرفتگی‌های فراوانی در روان انسانهای رو به تکامل پدیدار مـی‌گـردد که گاهی به جهت ابتدایی بودن حرکات تکاملی، انسان رو بـه ترقـی را دچـار یـأس و نومیدی می‌سازد؛ بلکه این گرداب روحی گاهی حتّی کسانی را هم کـه کـم و بـیش در سازندگی روحی خود قدم برداشته‌اند دچار اضطراب و افسردگی می‌نماید ... ایـن نـوع گرفتگی روانی دلیل روشنی است از این که کسی که دچار گرفتگی می‌شود، روح خـود را در نمودهای ناچیز انسانی و طبیعی قالب گیری نکرده است. روح چنین اشخاصی بـه مقتضای بی‌نهایت جویی خود، مشغول تکاپوست».[۲]

نکته دیگری که شمس در باب متفاوت بودن احوال سالکان به آن اشاره می‌کند، این موضوع است که آنچه در این راه برای بعضی باعث گشایش است ممکـن اسـت بـرای عدّه‌ای دیگر قبض و حجاب باشد. پس، سالک باید با توجّه به ظرفیّت درونی خود، بـه سیر و سلوک بپردازد و این نکته را موردتوجّه قرار بدهد که شیوهٔ سلوک هـر شخصـی متناسب با ویژگی‌های درونی آن فرد است. بنابراین، گاه ممکن اسـت کـار یـا ریاضـتی برای کسی باعث گشایش باطن شود، امّا همان کار، بـرای شخصـی دیگـر، آثـار سـوئی داشته باشد: «بعضی را گشایش بود در رفتن، بعضی را گشایش بود در آمدن. هشـدار و نیکو بین که این گشایش تو در رفتن است یا در آمدن؟»[۳]

مولوی نیز معتقد است که راه سلوک همچون «نعل معکوس» اسـت؛ یعنـی ممکـن

---

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۲۱۲ – ۲۱۳.

۲ . محمّد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمّد مولوی، تهران، انتشـارات اندیشـه، ۱۳۸۴، ج۸، ص ۴۹۳-۴۹۷.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۸.

است کاری برای کسی باعث رشد و رسیدن به کمال شود و همان کار در مسیر سلوک، برای شخص دیگری باعث رنج و نابودی گردد.[۱] چنانکه هرکس غیر از حضرت ابراهیم(ع) در آتش رود، می‌سوزد؛ امّا در جایگاهی که او بود، و در مسیر سلوک او به سوی یقین، این کار عین خوشی و صواب بود. و همچنین است ترک سلطنت ابراهیم ادهم، که در مسیر سلوک او امری لازم و ضروری بود، امّا ترک خانه و زندگی برای هر کسی درست نیست:

آن براهیم از تلف نگریخت و ماند   این براهیم از شرف بگریخت و راند
آن نسوزد، وین بسوزد، ای عجب!   نعل معکوس است در راه طلب[۲]

چنانکه دیده می‌شود، در نظرگاه شمس و به تأسی از او مولوی، احوال و روشها و ضرورتهای راه سلوک متفاوت است؛ از این رو، هر سالکی باید در مسیر سلوک خود، با توجّه به ظرفیّت و قابلیّتهای درونی‌اش گام بردارد و بداند که شیوه و روش سلوک دیگران ممکن است برای او مناسب نباشد و او را به سمت انحطاط سوق دهد. به همین دلیل است که عرفا به هیچ روی، سلوک انفرادی و بدون پیر و راهنما را توصیّه نمی‌کنند و مدام بر این معنا تأکید دارند که برای طی طریق حتماً باید در کنار پیری راهدان و کامل قرار گرفت.

در مجموع، می‌توان گفت که شمس تبریزی سخنانی چند درباب سلوک و مباحث پیرامون آن مطرح کرده و مفهوم و معنی این سخنان توسط مولوی در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. مباحثی همچون ضرورت سیر و سلوک، طلبِ اصلْ در سلوک، پیروی از انبیاء و اولیاء را شرط موفقیّت در سلوک دانستن، تلاش و رنج در مسیر سلوک، راضی نشدن به هیچ مرتبه‌ای در سلوک، روش‌های سلوک، نفی خودپرستی در سلوک، یار سلوک و تغیّر احوال در سلوک از جمله مفاهیم موجود در مقالات شمس تبریزی هستند که در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند.

قابل ذکر است که بسیاری از این مفاهیم به صورت پراکنده و گاه نارسا در مقالات

---

۱ . ر.ک: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۶، ص۴۸۶. «این تفاوت، سدّ راهی است برای نا اهلان؛ زیرا این تغایر صوری، موجب سردی کسانی می شود که در سلوک طریق حق، طلبی آتشین ندارند»(همانجا).

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۳۷۲.

شمس موجودند، امّا این مفاهیم در مثنوی مولوی به صورت مرتب و ساختارمند و با توضیح و تفسیر کافی و شاهد و مثالهای مناسب بیان شده‌اند. با وجود این، اگر به عمق مفاهیم مطرح شده توسط مولوی توجّه نماییم، متوجّه می‌شویم که مفهوم اصلی و هسته اوّلیّهٔ سخن و اندیشهٔ او دقیقاً همان مفهوم موردنظر شمس تبریزی است.

همانگونه که در فصل هفتم (بازتاب حکایتهای مقالات شمس در مثنوی مولوی) به اثبات رسید، مولوی به صورت مداوم سخنان شمس تبریزی را مطالعه می‌کرده و طبیعتاً بسیاری از آنها را در حافظه داشته است. همین موضوع باعث می‌شده که مولوی در ضمن سرودن مثنوی، گاه به یاد سخنی از شمس بیفتد و به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه، آن اندیشهٔ شمس را به صورتی ساختارمندتر و در قالب کلمات و عبارات جدید بیان نماید. در حوزهٔ مفاهیم عرفانی نیز مولوی دقیقاً به همین شیوه عمل کرده و بسیاری از مفاهیم مطرح شده در مقالات شمس را در مثنوی خود انعکاس داده است.

حال، پس از بررسی بازتاب اندیشه‌های شمس در مورد سلوک، به بررسی بازتاب این اندیشه‌ها در سایر حوزه‌های عرفانی از جمله هفت وادی سلوک می‌پردازیم. «گروهی از عرفا و ارباب سیر و سلوک، مراتب یا منازل سالک را به نظر کلّی، از مقام تبتل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر و راهبر تا سرمنزل فناء فی الله و بقاء بالله، به هفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال سالک و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده اند. این هفت وادی را «هفت شهر عشق» نیز می‌گویند که در شعر منسوب به مولانا آمده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت   ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

هفت وادی را، شیخ عطار در منطق الطیر، چنین ترتیب داده است:

۱- وادی طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶- حیرت ۷- فنا.

اصطلاح هفت وادی سیر و سلوک، مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است؛ امّا ابونصر سراج طوسی در کتاب اللمع فی التصوّف که از کتب قدیمی و معتبر تصوّف و مربوط به سدهٔ چهارم هجری است، مراحل سیر و سلوک را در ده منزل یا ده وادی گفته است که آن را نیز می‌توان به هفت وادی رجوع داد. خواجه عبدالله انصاری نیز در منازل‌السائرین، منازل سلوک را، صد مقام و هر مقامی را ده مرتبه گفته است که جمعاً

هزار منزل یا هزار وادی می‌شود؛ آن را نیز می‌توان به هفت وادی کلّی تقسیم کرد»[۱]. به همین دلیل، ما نیز در وهلهٔ نخست، نظریّات عرفانی شمس تبریزی را در ذیل هفت وادی سلوکِ عطار طبقه بندی می‌کنیم و در ادامه به بررسی بازتاب این اندیشه‌ها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

۲. طلب

طلب در اصطلاح عرفا عبارت است از جستجو کردن مراد و مطلوب[۲] که در حقیقت، همان وجودِ مقدّس پروردگار است. نخستین وادی، از هفت وادی سلوک عطار، وادی طلب است:

هست وادی طلب آغاز کار — وادی عشق است از آن پس بی‌کنار ...
چون فرود آیی به وادی طلب — پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود — طوطی گردون مگس اینجا بود
جد و جهد اینجات باید سالها — زآن که اینجا قلب گردد کارها[۳]

برخی از عرفا معتقدند که تا خداوند طالب بنده‌ای نشود، بنده به طلب حق برنخواهد خاست: «هرچه به طلب، یافتنی بود فرومایه است، یافت حق، رهی را، پیش از طلب. امّا طلب او را، پیشین پایه است. عارف، طلب از یافتن یافت، نه یافتن از طلب ... . طالب در طلب و مطلوب، حاصل، پیش از طلب؛ اینت کاری است بس عجب».[۴] زیرا: «اگر کسی تو را به طلب یافت، من خود طلب از تو یافتم».[۵]

بایزید بسطامی نیز نظری مشابه دارد و طلب خداوند را مقدّم بر طلب سالک می‌داند: «در ابتدای حالم، در چهار چیز اشتباه کردم؛ گمان بردم که من او را یاد می‌کنم و او را می‌شناسم و او را دوست دارم و او را می‌طلبم. چون به انتهای راه رسیدم، دیدم

---

۱ . جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، صص ۱۷۳-۱۷۴.

۲ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۵۳.

۳ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۱۸۰.

۴ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، ج۲، ص ۴۹۷.

۵ . همان، ج۳، ص ۵۶۰.

یاد او بر یاد من پیشی داشته است و معرفت او بر معرفت من مقدّم بوده است و محبّت او از محبّت من قدیم‌تر بوده است. ابتدا او مرا طلب کرد، تا من او را طلبیدم».[۱]

به اعتقاد عرفا، «مطلوب در وجود طالب هست و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و آن را باید در وجود خود بطلبد و اگر در خارج بطلبد، نیابد».[۲] به قول خواجهٔ شیراز:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد   آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد ...

بیدلی در همه احوال، خدا با او بود   او نمی‌دیدش و از دور، خدایا می‌کرد[۳]

از دیدگاه عین‌القضات همدانی نیز «طلب، اوّلین و مهمترین مقصود و مطلوب مرید صادق است، جوینده حقیقت باید پیوسته در راه طلب باشد تا چون طلب نقاب عزّت از روی جمال خود برگیرد و برقع طلعت بگشاید، همگی وجود طالب را چنان بغارتد که از وی چندان بنماند که تمیز دهد که طالب است یا نه».[۴]

طالب حق باید شب و روز به یاد حق باشد «چه در خلأ و چه در ملأ، چه در خانه و چه در بازار، گر دنیا و عقبی و جنّتش به وی دهند قبول نکند».[۵] همچنین «طالب باید که خدا را در جنّت و در دنیا و آخرت نطلبد، و در هرچه داند و بیند نجوید. راه طلب در اندرونی اوست، راه باید که در خود کند ... همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل».[۶]

طالب باید که همه اختیار خود را به حق تفویض کند: «تا بنده در طلب است، او را گویند: تو را با اختیار کار نیست که تو امیر نه‌ای در اختیار خویش؛ پس این چون به فنا

---

۱ . احمد سمعانی، روح‌الارواح فی شرح اسماء ملک الفتاح، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص۱۵۷. همچنین :جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش، چاپ دوم، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲، ص ۱۱.

۲ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ تعبیرات و اصطلاحات عرفانی، ص ۵۵۳.

۳ . شمس الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۲۵.

۴ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۱۹.

۵ . محمّدعلی تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، با تصحیح محمّد عبدالحق و غلام قادر، تهران، انتشارات خیام، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۹۰۰.

۶ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۲۳.

شد، گویند: به ماست و اگر یله کنی، یله کردن تو هم به ماست».[۱] بنابراین سالک باید بر حق توکّل کرده و «پیوسته در راه طلب باشد تا مطلوب روی بدو نماید».[۲]

شمس تبریزی نیز در سخنان خود به صورت پراکنده، مطالبی دربارۀ طلب بیان کرده است که مقداری از این مطالب در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. در ادامه به بیان دیدگاه‌های شمس در باب طلب و بررسی بازتاب آنها در مثنوی می‌پردازیم.

طلب کردن؛ همچون یافتن

شمس تبریزی نیز همانند اغلب عرفا -که در سطور پیشین به آنها اشاره شد- اوّلین و مهم‌ترین وادی در مسیر سلوک را، وادی طلب دانسته و بر این عقیده است که تا آدمی طلب نکند، حضرت حق، خویش را به وی نمی‌نماید: «ایشان می‌گویند تا آن چیز را نبینیم روانه نشویم؛ و آن چیز می‌گوید تا ایشان نروند و بذل نکنند من ننمایم».[۳] بنابراین، از دیدگاه شمس، تا طلب نکنی، و در مسیر طلب جان و مال خویش را بذل ننمایی، مطلوب به تو روی نخواهد نمود، از این رو با صراحت تمام می‌گوید: «بجوی تا بیابی!»[۴]

مولوی نیز همچون شمس، طلب و جستن را کلیدِ اصلی یافتن می‌داند و می‌گوید تا سالک از همه کار جهان نپردازد و به جستجوی مطلوب برنخیزد، مطلوب رخ نشان نمی‌دهد:

هین بجو که رکن دولت جستن است　　　هر گشادی در دل اندر بستن است
از همه کار جهان پرداخته　　　کو و کو می‌گو، به سان فاخته[۵]

شمس معتقد است که طالب، به محض طلب، مطلوب را می‌یابد: «مطلوب

---

۱ . محمّد بن منوّر ابی سعید میهنی، اسرارالتوحید فی مقامّات شیخ ابی سعید، به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶، ص ۲۴۷.

۲ . همانجا.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۷.

۴ . همان، ج۲، ص ۵۷.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۱۳۱.

همانجاست که طلب توست».[1] در جای دیگر نیز طلب هرچیزی را در وجود آدمی به منزلهٔ مژده و بشارتی برای دستیابی به آن چیز می‌داند. او معتقد است که وقتی سالک چیزی را طلب می‌کند، همین اندیشهٔ طلب، پیک و بشارت حق است که آن چیز به زودی به دست خواهد آمد: «تمنّای هر چیزی، مژدگانی است از حق به حصول آن چیز».[2] از این رو، طلب هم کلید و مفتاح دستیابی به مطلوب و هم مبشّر و مژده دهنده رسیدن به هدف و خواسته طالب است.

مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی خود بیان کرده و بر آن است که طلب، کلید اصلی و مفتاح دستیابی به مطلوب است:

این طلب، مفتاح مطلوبات توست　　　این سپاه و نصرتِ رایاتِ توست[3]

تعبیر مولوی، دقیقاً شبیه همان عبارت شمس است که «مطلوب همانجاست که طلب توست».[4] حتّی کلمات «طلب»، «مطلوب» و «توست»؛ بین دو جمله، مشترک هستند. مولوی در ادامه سخنان خود، می‌گوید که وقتی طلب به سالک روی می‌آورد، مژده و بشارت رسیدن به مطلوب است؛ یعنی به محض روی آوردن به طلب، مژده رسیدن به مطلوب را به او می‌دهند:

این طلب همچون مبشّر در صیاح　　　می‌زند نعره که می‌آید صباح[5]

بنابراین مولوی نیز همانند شمس، اندیشه طلب را مژده رسیدن به مطلوب می‌داند و به سالکان اطمینان می‌دهد که آدمی به هرجایی که رسیده، به مدد اندیشه و طلب آن چیز بوده است. چرا که «مرغ روح بی پر و بال طلب پرواز نکند؛ خزینه دار عطا درِ جود و سخا بی‌کلید طلب باز نکند. چراغ دولت بی‌روغن طلب افروخته نشود؛ لباس سعادت بی‌سوزن طلب دوخته نشود».[6] از این رو باید در راه طلب جهد و کوشش کرد:

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۰۶.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۹۷.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۸۱.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۰۶.

۵ . مثنوی، ج۲، ص۸۱. صیاح: آواز، صدا و افغان بلند،آواز دادن.

۶ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، ج۴، ص ۱۴۶۱.

گــر یکـــی مـــوری ســـلیمانی بجُســـت / منگــر انــدر جســتن او ســـت ســـت
هرچـــه داری تـــو زمـــال و پیشـــه‌ای / نـــه طلـــب بـــود اول و اندیشـــه‌ای؟[۱]
جهـد کــن تــا ایــن طَلــب افــزون شــود / تــا دلــت زیــن چــاه تــن بیــرون شــود[۲]

این تشویق به طلب و وعده محقّق شدن حتمی آن، دقیقاً مشابه این سخنان شـمس است که «روی آوردن و رسیدن یکی است»[۳] و یا «آن روز کـه مـن از خـدا ... خـواهم، خواستن و دادن یکی باشد».[۴]

بنابر آنچه گفته شد، شمس و به تبع او مولوی به سالکان راه حق و طالبان حضـرت دوست، مژده می‌دهند که به وسیلهٔ طلب، می‌توان خیلی زود به مطلوب و خواستهٔ خـود دست یافت.

صدق و پیوستگی در طلب

آنکه گام در وادی طلب می‌گذارد و طالب خداوند و وصال اوست، باید از هواهـای نفسانی و خواسته‌های شهوانی و لذات دنیوی و محبّت دنیا و مافیهـا دوری کنـد و قلّـهٔ آرزوها و نهایت هدف او حق تعالی و رضایت او باشد. اگر کسی دعوی کند که طالـب خداست و آنگاه به دنیا مایل باشد، در این دعوی صادق نیست: «ایـن کـس کـه طالـب است و دعوی طلب می‌کند، [باید] که از هوا بیرون آید، به بوی روح برسد. هم صادقند بعضی و بعضی مدعی. بنگریم اگر میل او به کارهای دنیا بیشـتر اسـت کـاذب اسـت و مدعی».[۵] بنابراین از دیدگاه شمس، طالب خداوند باید دنیا و عـیش و نـوش آن را رهـا کند و با صدق و اخلاص، در طلب حق باشد.

مولوی نیز همچون شمس، دارای چنین نظری است. او نیز معتقـد اسـت کـه طلـب خداوند و عیش و نوش و طلب دنیا با هم قابل جمع نیستند. به همین دلیل، طالب حـق

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۸۲.
۲ . همان، ج۳، ص ۱۱۱.
۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۱.
۴ . همان، ج۲، ص ۱۲۱.
۵ . همان، ج۲، ص ۱۰۳.

باید وجود خود را از هواهای نفسانی پاک کرده و با صدق و اخلاص طالب و خواهان یزدان پاک باشد:

طالب یزدان و آنگه عیش و نوش؟ باده شیطان و آنگه نیم هوش؟[۱]

عیش و نوش و هواهای نفسانی، همانند بادهٔ شیطانی هستند که سالک را «نیم هوش» و مست می‌کنند[۲] و طبیعی است که انسانِ مست، حتّی نمی‌تواند در مسیر رسیدن به اهداف ظاهری حرکت نماید، چه رسد به اینکه آن هدف، رضایت حق و دیدار پروردگار باشد. از این رو، سالک راه حق، در مسیر سلوک، علاوه بر تلاش مداوم، باید مواظب باشد که لحظه‌ای از یاد حق غافل نشود:

اندر این ره، می‌تراش و می‌خراش تا دم آخِر، دمی غافل مباش[۳]

از دیدگاه شمس تبریزی، طالب باید همواره و به صورت پیوسته در طلب باشد و در هیچ حالی از طلب باز نایستد. او معتقد است که طالب واقعی اگرچه مشغول زندگی روزمره می‌شود، امّا در همان حال نیز دست از طلب برنمی‌دارد و در ضمن انجام سایر کارها در طلب حق‌تعالی نیز هست: «تا با نصیب شوی، هم از معنی بشنوی و هم بخوری. می‌گویی این ساعت در کار دیگرم، دو کار به هم، چون کنند؟ می‌باید دو کار به هم کنی. مرا خدا این داده است که هفت هشت کار مختلف فریضه به یکبار بکنم».[۴]

مولوی نیز این مفهوم را به صورتهای مختلف در مثنوی خود بیان داشته است. او بر این باور است که طالب باید همیشه و در هر حالی که هست، در طلب باشد و بداند که«آخر کار بر مقتضای حدیث مَن طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ[۵]، بر سرچشمه آب حیات خواهد رسید و به مراد نایل خواهد شد»[۶]:

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۲۲۰.

۲ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۴۹۵.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۱.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۰.

۵ . هر کس چیزی را بخواهد و کوشش کند به مطلوب دست می‌یابد. این سخن در جای دیگر این‌گونه بیان شده است: «مَنْ طَلَبَ شَیْئاً وَ جَدَّ وَجَد» (ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۵۰) و در جای دیگر این‌گونه آمده است: « مَن طَلَبَ شَیئاً وَجَدَه»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۱۵۱).

۶ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ج۷، ص ۵۳۸.

تـو بـه هـر حـالی کـه باشـی، مـی‌طلـب — آب مــی‌جــو دائمــاً، ای خشــک لــب[۱]
در طلــب زن دائمــاً، تــو هــر دو دســت — کـــه طلـــب در راه، نیکـــو رهبرســـت
لنــگ و لــوک و خفتــه شــکل و بــی‌ادب — ســوی او مــی‌غیــژ و او را مــی‌طلــب[۲]

و باز، در جای دیگر تأکید می‌کند که طالب در هیچ زمانی نباید از طلـب کـردن بـاز ایستد:

چـــون نهـــادی در طلـــب پـــا ای پســـر — یـــافتی و شـــد میسّـــر بـــی‌خطـــر
هـین مبـاش ای خواجـه یکـدم بـی‌طلـب — تـا بیـابی هـر چـه خـواهی، ای عجـب[۳]

علاوه بر صدق و پیوستگی در طلب، شمس معتقد است که طالب باید «گـرم رو» و امیدوار باشد و با شور، سوز و حرارت وافری در مسیر رسیدن به مطلوب گـام بـردارد: «چنان گرم باشید در آن طلب که گرمی طلب شما بر هر که بزند آن کس بیفتد و با شما یار شود. چنین سرد سرد نی که این بار بود».[۴] همچنین طالب باید همواره و در هر دمی به الطاف و جذبات حق امیدوار باشد و از رحمـت حـق ناامیـد نشـود: «هـیچ ناامیـدی نیست، اگـر دو دم مانـده اسـت، در آن دم اوّل امیـد اسـت، در آن دوم نعـره‌ای بـزن و گذشتی. هم به امید که امیدهاست».[۵]

مولوی نیز دقیقاً به این دو مفهوم نظر داشته و به طالبان راه حق اندرز می‌دهد که بـا گرمی و اشتیاق خاصّی در مسیر حق گام بردارید و در هر دم و لحظه بـه الطـاف کـریمِ کارساز امیدوار باشید و رقصان و چرخ زنان در مسیر طلب گام بردارید:

اشــک مــی‌بــار و همــی ســوز از طلــب — همچــو شــمع ســربریده جملــه شــب
دم بـــه دم بـــر آســـمان مـــی‌دار امیـــد — در هــوای آســمان، رقصــان چــو بیــد[۶]
بعـــد نومیـــدی بســـی امیدهاســـت — از پـــس ظلمـــت بســـی خورشیدهاســـت[۷]

---

۱ . مثنوی، ج ۲، ص ۸۱.
۲ . همان، ج۲، ص ۵۶.
۳ . مثنوی، به نقل از تلمذ حسین، مرآت المثنوی، ص ۶۹۳.
۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۹.
۵ . همان، ج۲، ص ۹۵.
۶ . مثنوی، ج۳، ص ۱۱۱.
۷ . همان، ج۲، ص ۱۶۶.

حاصل سخن این که طالب باید همچون شمع پُر از سوز و حرارت و گرما باشد و شب و روز در مسیر رسیدن به مطلوب گام بردارد و در هر دم منتظر لطف و عنایت حق تعالی باشد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که شمس سخنانی چند درباب طلب و مسائل پیرامون آن مطرح کرده و بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی نیز منعکس شده‌اند. شمس ارزش فوق‌العاده‌ای برای طلب قائل بوده و به این موضوع اعتقاد دارد که طلب کردن همچون یافتن مطلوب است. مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی بیان نموده است. همچنین شمس طلب را کلید گشایش و دستیابی به حقیقت دانسته که مولوی نیز همین عقیده را بیان داشته است. علاوه بر این، شمس صدق و پیوستگی در طلب را از اصول وادی طلب دانسته و معتقد است که سالک باید با اخلاص و صدق تمام به صورت دائم و پیوسته در مسیر سلوک گام نهد. این مفهوم نیز توسط مولوی بیان شده است. در مجموع، می‌توان گفت که مولوی در تصویر وادی طلب و مسائل پیرامون آن به نظریّات شمس نظر داشته و به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه این اندیشه‌ها را در مثنوی خود منعکس کرده است.

۳. عشق

از دیدگاه عرفا عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محبّ را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه».[۱] عطار از عشق به عنوان دومین وادی سلوک یاد کرده و آن را «مغز کاینات» دانسته و معتقد است که ذره‌ای عشق از همه عالم بهتر و با ارزش‌تر است:

درد و خون دل بباید عشق را — قصّهٔ مشکل بباید عشق را
عشق را دردی بباید پرده سوز — گاه جان را پرده در، گه پرده دوز
ذرّه‌ای عشق از همه آفاق به — ذرّه‌ای درد از همه عشّاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام — لیک نبود عشق، بی‌دردی تمام[۲]

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۸۰.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۶۶.

برخی از عرفای اسلامی، گاه عشق و محبّت را از هم تفکیک کرده اند، امّا باید دانست که: «عشق و محبّت دو نهر است از بحر قدم که بر جویبار جان می گذرد».[۱] ایشان، گاهی محبّت را بالاتر از عشق تصوّر کرده اند: «چون بر آن حقیقت نور عشق زیاد شود، آن را محبّت گویند. آنگه که سلطان عشق لشکر عقل شکست و در جای عاشق به تخت سلطنت نشست، محبّت حقیقی از مجازی پیدا شد».[۲] این در حالی است که عدّه‌ای دیگر، عشق را مقامی بالاتر از محبّت، بلکه عالی‌ترین درجه محبّت می‌دانند: «عشق افراط محبّت است که در قرآن از آن به شدّت حُب تعبیر می‌شود، در آنجا که خدای بزرگ می‌فرماید: «وَالَّذینَ آمَنوا اشَدُّ حُبّاً لِلّه»[۳] و نیز در قرآن گوید: «قَدْ شَغَفَها حُبّاً».[۴] شغاف، پوست باریکِ نرمی است که حاوی قلب و محیط بر آن است. از این رو، حق، خود را به شدّت حُبّ توصیف کرده است».[۵]

به هر حال باید دانست که: «هر چند بعض اهل ظاهر، از باب توقیف شرعی، لفظ عشق را اطلاق نمی‌کنند بر او، لیکن:

نیست فرقی در میان حبّ و عشق   *شام در معنی نباشد جز دمشق*

و السنهٔ اولیاء و حکما مشحون است از عشق و در حدیث قدسی واقع است که: مَن عَشَقَنی عَشِقتُهُ وَ مَن عَشِقتُهُ قَتَلتُهُ وَ مَن قَتَلتُهُ فَعَلَیَّ دِیَتُهُ وَ مَن عَلَیَّ دِیَتُهُ فَأنَا دِیَتُه».[۶]

---

۱ . روز بهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۱۶۶.

۲ . همو، عبهر العاشقین، ص ۴۱.

۳ . قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۱۶۵. (آنانی که ایمان آوردند محبّت بیشتری به خدا دارند).

۴ . همان، سوره یوسف (۱۲)، آیه ۳۰ .(مهر غلام در دل آن زن پر شد و تا پوست دل رسید).(ترجمه از: ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۵، ص ۴۸).

۵ . محیی الدین ابن عربی، فتوحات مکّیه، ج۲، ص ۳۲۳: «العِشقُ وَ هُوَ إفراطُ المُحبّةِ وَ کَنَی عَنهُ فِی القُرآنِ بِشدّةِ الحُب فِی قَوْلِهِ: وَ الَّذِینَ آمَنُوا أشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ و هُو قَوله: قَدْ شَغَفَها حُبًّا أی صَارَ حُبُّهَا یُوسف عَلَی قَلبهَا کَالشَغَاف وَ هِیَ الجلدهٔ الرَقیقة الّتی تَحتوی عَلَی القَلبِ فَهِیَ ظَرف لَه مُحیطة وَ قَد وَصَف الحَقّ نَفسه فِی الخَبَرِ بِشدّةِ الحُبّ».

۶ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۳ ، ص ۱۶۰ .(هر که بر من عاشق شود، من نیز بر او عشق می ورزم و هر که من عاشق او شوم، می‌کُشمش و هر که را بکُشم، خونبهایش بر عهده من است و هر کس خونبهایش بر عهده من باشد، من خود خونبهای او هستم).

عین‌القضات همدانی عشق را فرض راه سلوک و از ضروریات رسیدن به حق تعالی می‌داند: «عشق فرض راه است همه کس را. دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیّا کن تا قدر این کلمات، تو را حاصل آید».[۱] او در ادامه، آرزو می‌کند که کاش همهٔ مردم جهان عاشق باشند: «هرکه عشق ندارد مجنون و بی‌حاصل است، هر که عاشق نیست خود بین و پرکین باشد و خود رای بود ... همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی».[۲] این، از آن روست که عرفا عشق را صفتی قدسی می‌دانند: «عشق صفت قدس است در معدن قدس، از تغیّر حوادث منزّه است؛ زیرا که حق را صفت است. پیش از وجود اکوان و حدثان، عشق و عاشق و معشوق خود بود».[۳]

بنابراین، عشق صفت الهی است و دل آدمی محل ظهورِ صفاتِ عشق است؛ امّا حقیقت ذاتی عشق، پنهان است و هر کسی را به در ک آن راه نیست: «دل محلّ صفات اوست و او خود به حُجُب عزّ خود متعزّز است، کس ذات و صفات او چه داند؟»[۴] پس، «عشق، صفت جان است»[۵] و جز به محرمان حضرت جانان تعلّق نمی‌گیرد. به همین دلیل عرفا، پیوسته اندرز می‌دهند که «اگر بستهٔ عشقی، خلاص مجوی و اگر کشتهٔ عشقی، قصاص مجوی، که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است ...[و] حیات فؤاد است».[۶]

علاوه بر اینها، از دیدگاه عرفا، عشق بی‌ابتدا و بی‌انتها و یا ابدی و ازلی است:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست — هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام[۷]

---

۱ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۹۷.

۲ . همان، ص ۹۹.

۳ . روزبهان بقلی شیرازی، عبهرالعاشقین، ص ۴۴.

۴ . احمد غزالی، سوانح‌العشاق، به تصحیح هلموت ریتر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸، ص ۳۲.

۵ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة الابرار، ج۲، ص ۹۵.

۶ . خواجه عبدالله انصاری، رسائل خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ ششم، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳۷۱، ص ۲۵.

۷ . شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۷۹.

و علاوه بر این، علّت خلقت آدمی و پری همین عشق است:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتی ببری[۱]

سخن پیرامون عشق در کتابهای عرفانی آنقدر بسیار است که آدمی می‌اندیشد اگر تمام عمر در باب عشق مطالعه کند، باز هم به انتها نمی‌رسد. گویا همین صفت بی‌انتهایی عشق در ادبیات نیز متجلّی شده است.

شمس تبریزی نیز به نوبهٔ خود، سخنان بسیاری در باب عشق بیان داشته که مقداری از این سخنان در کتاب مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند. در ادامه به بیان آرای شمس تبریزی در باب عشق و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

قدیم بودن عشق

مهمترین سخنی که شمس پیرامون عشق مطرح می‌کند، بحث قدیم بودن عشق است. این بحث نزد برخی از عرفای قبل از شمس مطرح شده و ایشان نیز محبّت را صفت ازلی خداوند دانسته‌اند: «چون حق، سبحانه و تعالی، در کتاب خویش از ذات و صفات خویش، خبر داد، بیان کرد که او موصوف بود به محبّت ازلی؛ قال الله تعالی: یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَه[۲]».[۳]

بنابراین، از آنجا که ذات حق قدیم است، می‌توان محبّت را نیز که صفتِ ذات اوست، قدیم دانست.[۴] امّا شمس برخلاف سایر عرفا با وضوح بیشتری مسأله قدیم

---

۱ . شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۵۱۹.

۲ . قرآن مجید، سوره مائده (۵)، آیه ۵۴. (آنها خدا را دوست دارند و خدا نیز آنها را دوست دارد).

۳ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۴۴۴.

۴ . چنانکه بعضی از معتزله معتقدند که خداوند دارای صفاتی است و صفات او عین ذات او هستند(ر.ک: قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵ م، ص ۱۲۲). شیعیان امامیّه نیز خداوند را دارای صفاتی می دانند که عین ذات حق است(عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع)، با مقدمهٔ زین العابدین قربانی لاهیجی، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱). عطار نیز چنین عقیده‌ای دارد، چنانکه سروده است:

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چو نیکو بنگری، خود جمله ذات است

بودن عشق را مطرح می‌کند و بروشنی می‌گوید: «جوهر عشق قـدیم اسـت».[۱] و بـاز در جای دیگر عشق را ازلی و ابدی می‌خواند و می‌گوید: «عشق را با دی و امـروز و فـردا چه کار».[۲] او علاوه بر اشاره به قدیم بودن عشق، تنها راه فهـمِ ذاتِ قـدیم پروردگـار را عشق می‌داند، زیرا در اندیشهٔ او سوای عشق همه چیز حـادث اسـت. بـه همـین دلیـل، برای فهم قدیم، نیاز به ابزاری قدیم است و آن عشق است: «اگر از جسم بگـذری و بـه جان رسی، به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است؛ از کجـا یابـد حـادث، قـدیم را؟ ... [مگر آنکه] از قدیم، چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچیـد که: یُحِبُّونَه تأثیر یُحِبُّهُم[۳] است. از آن قدیم(عشق)، قدیم(خداوند) را بینی و هُـوَ یُـدرکُ الأَبصار.[۴] این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یَـومِ القِیامـه تمـام نخواهـد شد».[۵] در این سخنان، شمس به قدیم بودن و بی‌نهایت بودن عشق اشـاره کـرده و آن را تنها راه دیدار حق تعالی می‌داند.

مولوی نیز با تأثیر از شمس، عشق را قدیم و بی‌نهایت می‌داند. در اندیشـه مولـوی، عشق بی‌نهایت است و حتّی اگر به اندازه صد قیامت در وصف عشق بگویی، بـاز هـم نتوانسته‌ای به کنه آن برسی؛ زیرا این صفت الهی - همانند ذات پروردگـار- بـی‌نهایـت است[۶]:

شـرح عشـق ار مـن بگـویم بـر دوام	**صـد قیامـت بگـذرد وان ناتمـام**
ز آنکـه تـاریخ قیامـت را حـد اسـت	**حد کجا آنجـا کـه وصـف ایـزد اسـت**[۷]

(فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، ص ۳۸۵). شمس نیز صفات را از ذات جدا نمی داند: « هیچ صفت از ذات جدا نیست»(مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۳).

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۴.

۲ . همان، ج۱، ص ۱۳۳.

۳ . قرآن مجید، سوره مائده (۵)، آیه ۵۴.

۴ . همان، سوره انعام (۶)، آیه ۱۰۳.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۶۹.

۶ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۵، ص ۳۳۷.

۷ . مثنوی، ج۳، ص ۱۳۹.

مولوی محبّت و عشق را به عنوان صفتی الهی معرفی کرده و به قدیم بودن آن اشاره می‌نماید. او معتقد است که عشق از اوصاف الهی است و چون صفات حق، عین ذات اوست، پس لایتناهی است و لا یتناهی در زبان نگنجد، چرا که بی نهایت و قدیم است[1]:

عشق وصف ایزد است، امّا که خوف — وصف بنده مبتلای فرج و جوف
پس محبّت وصف حق دان، عشق نیز — خوف نبود وصف یزدان، ای عزیز
وصف حق کو؟ وصف مشتی خاک کو؟ — وصف حادث کو و وصف پاک کو[2]

او در این ابیات «خوف» را که صفتی انسانی است «حادث» دانسته و آن را در برابر عشق که صفتی الهی و «قدیم» است قرار داده، می‌گوید که عشق که از اوصاف الهی است، صفتی حادث نیست که بتوانی آن را در جامهٔ بشری و در عالم خاکی بیان نمایی.[3]

بنابراین، شمس و به تبع او مولوی، عشق را ازلی- ابدی، بی‌نهایت و قدیم می‌دانند. مطمئناً سخنان شمس در باب عشق و مطرح کردن موضوع قدیم بودن عشق تأثیر شگرفی در ذهن و ضمیر مولوی نهاده است؛ چنانکه می‌توان گفت اصلی‌ترین موضوع مورد بحث مولوی، عشق و مسائل پیرامون آن است.

---

۱ . کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۵، ص ۵۹۸.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۱۳۹.

۳ . ر.ک: ملا هادی سبزواری،شرح مثنوی، ج۳، ص ۱۵۹. مولوی در غزلیاتش با وضوح بیشتری قدیم بودن عشق را مطرح کرده است:

ز آنکه جان محدث است و «*عشق قدیم*» — هرگز این در وجود آن نرسید

(جلال الدین محمّد مولوی، دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، ج۲، ص ۲۵۶). و در جای دیگر ازلی–ابدی بودن عشق را این گونه مطرح می کند:

شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد — این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

(همان، ج۱، ص ۲۱۶).

وسوسه سوزیِ عشق

جدال با وسوسه‌های شیطانی و هواهای نفسانی از اصلی‌ترین دغدغه‌های عرفا و از محوری‌ترین تعالیم ایشان است. بسیاری از عرفا معتقدند که ریاضت‌های گوناگون باعث رام شدن نفس و از بین رفتن وسوسه‌های شیطانی می‌شود.[۱] امّا شمس معتقد است که تنها عشق است که باعث از بین رفتن هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی می‌شود: «این شیطان را هیچ نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضتها که بکنند او را بسته نکند، بلکه قویتر شود؛ زیرا که او را از نار شهوات آفریده‌اند، و نار را نور نشاند».[۲] و باز، در جای دیگر، آتش عشق را سوزانندهٔ وسوسه‌ها و خیالهای بیهوده می‌نامد: «آن آتش سوزد سوختنی‌ها را از وسوسه‌ها و خیالها و خیال‌تراشان و خیال‌پرستان».[۳]

مولوی نیز همانند شمس، عشق را مهار کنندهٔ وسوسه‌های شیطانی دانسته و معتقد است که هیچ چیز غیر از عشق، توانایی اسیر کردن وسوسه‌ها را ندارد. او، «باطل السحرِ وساوس ناشی از قیل و قال و حلّال مشاکل ذهنی و شخصیّتی را چنگ زدن در عروهٔ الوثقای عشق الهی می داند و بس»[۴]:

پوزبند وسوسه، عشق است و بس ورنه، کی وسواس را بسته است کس[۵]

همچنین، از دیدگاه مولوی «عشق الهی، آتشی است که پای بندها را می سوزاند؛ همچون روشنایی روز که هر گونه خیالی را از بین می برد»[۶]:

---

۱ . الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، مخزن‌الاسرار، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۳، ص ۸۳. و خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۲۳. و ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۲.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۳۳.

۳ . همان، ج۱، ص ۳۱۲.

۴ . کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۵، ص ۸۸۷.

۵ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۶.

۶ . عبدالباقی گلپینارلی، نثر و شرح مثنوی، ج۲، ص ۱۳۵.

هست عشقش آتشی اِشکال سوز   هر خیالی را بروبد، نورِ روز[۱]

در اندیشهٔ مولوی، حتّی اگر دیو عاشق بشود، به سبب این عشق از دیو به فرشته مقرّب تبدیل می‌گردد:

دیو اگر عاشق شود هم گوی بُرد   جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد[۲]

و این بدان دلیل است که عشق، درون موجودات را از شرک و وسوسه و حرص و عیب پاک می‌کند و به تعبیر شمس، سوزندهٔ شیطان است:

عشق آن شعله است کاو چون برفروخت   هرچه جز معشوق باقی را بسوخت

تیغ لا در قتل غیر حق براند   در نگر ز آن پس که بعد لاچه ماند

ماند الاالله باقی جمله رفت   شاد باش ای عشق شرکت سوزِ زفت[۳]

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد   او ز حرص و عیب کلّی پاک شد[٤]

آنگونه که ملاحظه می‌شود، از دیدگاه شمس و به تبع او مولوی، عشق سوزاننده وسوسه‌های شیطانی و خیالات نفسانی و پاک کنندهٔ روح و جان آدمی است. از دیدگاه شمس و مولوی، آنچه نار شهوات را فرو می‌نشاند، آتش عشق است و ریاضت و هر چه غیر آن، توانایی انجام چنین کاری را ندارد.

عشق مجازی پلی به عشق حقیقی

شمس برای عشق مجازی نیز ارزش زیادی قائل شده و اعتقاد دارد که عشق مجازی می‌تواند پلی باشد برای درک عشق حقیقی. از این رو، مخاطبان را این‌گونه اندرز می‌دهد: «شاهدی بجو تا عاشق شوی، و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهدی دیگر، جمالهای لطیف زیر چادر بسیار است. هست دگر دلربا که بنده شوی بیاسایی».[۵] زیرا عشق باعث می‌شود که آدمی از تعلّقات دنیوی و حبّ مال و جاه و غرور و خودپرستی رها شده و به بی‌ارزش بودن دنیا و مافیها پی برده و به دنبال حقیقت عالم و

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۶۴.

۲ . همان، ج۳، ص ۴۸۱.

۳ . همان، ج۳، ص ۳۹.

۴ . همان، ج۱، ص ۴.

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۳.

آفرینندهٔ عشق و زیبایی‌ها بگردد. آنگاه، به واسطهٔ همین حس متعالی، یعنی عشق، به سرّ سخن بزرگان و عاشقان حقیقی نایل آید. از این رو عرفا گفته‌اند: «اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات تو را حاصل آید».[۱] و حکما گفته‌اند: «المجازُ قَنطَرةُ الحَقیقَه».[۲]

شمس، علاوه بر احترام به عشق مجازی، برای عاشقان راستین و واقعی ظاهری نیز احترام زیادی قائل است؛ زیرا عاشقان راستین در راه معشوق، راست‌باز و پاکباز هستند؛ امّا ظاهر بینان از خداوند و محبّت او دم می‌زنند و حاضر نیستند در راه حقّ، اندکی فداکاری کنند. ولی عاشقان راستینِ ظاهری در راه معشوق خود از جان و مال دریغ ندارند: «خاک کفش یک عاشق راستین را ندهم بر سر عاشقان [دروغین] و مشایخ روزگار»،[۳] «آخر آنکه طالب و عاشق زنی بود یا امردی، نه دکان شناسد نه شغل، نه کار، می‌گویند برآویزندت! می‌گوید: من خود آن می‌جویم تا بیاویزند. جان را پیش او خطر نی، مال را محل نی. با آنکه آن معشوق را بقا نیست، هر دو می‌میرند، زیر خاک می‌روند».[۴]

حال، وقتی آدمی دانست که عشق انسانی فانی همچون او، تا این حدّ شیرین و دلچسب و زیباست، به دنبال درک این موضوع است که عشق خالقِ این انسان در چه مرتبه‌ای از زیبایی است و آنگاه «عشق خدای ازلی- ابدیِ پاکِ بی‌عیب منزّه ... طلب کند».[۵]

مولوی نیز همچون شمس، عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی می‌داند و معتقد است اگر عشق مجازی راستین و صادقانه باشد، آدمی را به سمت عشق حقیقی رهنمون می‌شود:

---

۱ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۹۷.

۲ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۸۶.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۲.

۴ . همان، ج۱، ص ۸۹.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۸۹.

عاشـــق آن وهـــم، اگـــر صـــادق بـــود آن مجـــازش تـــا حقیقـــت مـــی‌کشـــد[۱]

از دیدگاه مولوی «اگر همین تـوهّم عشـق، از روی اخـلاص و جسـتجوی حقیقـت باشد، بدون تردید به مقصد خواهد رسید، چرا که انسان همواره از مراتب پایین معرفت رو به عالی‌ترین مقامات می‌رود»[۲].

مولوی در جای دیگر، این موضوع را بیان می‌دارد که «عشق، خواه حقیقـی و خـواه مجازی، سرانجام آدمی را به سوی کمال می‌کشاند. زیـرا خاصـیّت عشـق آن اسـت کـه جمیع آرزوها و آمال انسانی را به یک آرزو و منظور تبدیل می‌کند»[۳]:

عاشقی گر زین سـر و گـر زآن سَـر اسـت عاقبـت مـا را بـدان سَـر رهبـر اسـت[٤]

پس مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که «عشق، چـه بـه صـورت و چـه بـر معنی، کیمیای تبدیل کثرت به وحدت و آتشی است که بنیاد دویی را یکباره می‌سوزد و آنگاه، این حالت، عاشق را از هواپرستی و کام جویی رهایی می‌بخشد و کمـال نفسـانی از جهت اخلاق و اوصاف نیز حاصل می‌شود که غایت خداپرستی نیز هست و اگر بـه چشم حقیقت بنگریم، پرستش معشوق با چنین آثاری عین خداپرستی است»[۵].

یگانگی عاشق و معشوق

شمس بر این باور است که هرگاه عشق به عالی‌ترین درجهٔ کمال خود برسد، عاشق

---

۱ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲ . محمّد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمّد مولوی، ج۲، ص ۳۱۷.

۳ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۸۶.

۴ . مثنوی، ج ۱، ص ۹.

۵ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۸۶. مولوی علاوه بر مثنوی، در دیوان کبیر خود، با وضوح بیشتری به این موضوع اشاره کرده است:

این از عنایتها شمر کـز کـوی عشـق آمـد ضـرر — عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتهـا

غازی به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهـد — تا در نبرد اسـتا شـود، شمشـیر گیـرد در غـزا

عشقی که بر انسان بود، شمشـیر چـوبین آن بـود — آن عشق با رحمان شود چون آخـر آیـد ابـتلا

عشـق زلیخـا ابتـدا، بـر یوسـف آمـد سـالها — شد آخر آن عشق خدا، می‌کرد بر یوسـف قفـا

(دیوان کبیر، ج۱، ص ۲۲).

با معشوق خود به یگانگی و اتحاد می‌رسد، به نوعی که درون آنها با هم متحد و یگانه می‌شود. البتّه، «این اتحاد و یگانگی از روی حقیقت است، نه از راه صورت که آن هر دو در صورت متفاوتند. پس این اتحاد استغراق عاشق است در حضرت معشوق».[۱]

شمس معمولاً در گفتارهای خود «سلطان محمود» را نماد عاشق راستین و «ایاز»را نماد معشوق حقیقی دانسته است. از این رو، معتقد است که این عاشق و معشوق به اتحاد و یگانگی رسیده بودند: «اندرون محمود همه ایاز است؛ اندرون ایاز همه محمود. نامی است که دو افتاده است!»[۲]

مولوی با توجّه به همین مفهوم و قراردادن نام «وامق» به جای «محمود» و «عذرا» به جای «ایاز» یگانگی جان عاشق و معشوق را این‌گونه بیان داشته است:

در دل معشوق جمله عاشق است — در دل عذرا همیشه وامق است
در دل عاشق بجز معشوق نیست — در میانشان فارق و مفروق نیست[۳]

علاوه بر این ابیات، مولوی در چند جای دیگر مثنوی به اتحاد جان عاشق و معشوق اشاره کرده است. از جمله، در ضمن داستان «مجنون و فصد کردن او» با صراحت تمام، یگانگی جان مجنون و لیلی را توضیح می‌دهد. در این حکایت مجنون نمی‌گذارد که فصّاد برای حجامت، رگِ او را ببرد. وقتی که دلیل این کار او را جویا می‌شوند، مجنون دلیل این امتناع را یگانگی جان خود با لیلی و ترس از زخمی شدن او بیان می‌دارد:

...لیک از لیلی وجود من پُر است — این صدف پُر از صفات آن دُر است
ترسم ای فصّاد گر فصدم کنی — نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او را روشنی است — در میان لیلی و من فرق نیست[۴]

همچنین، در حکایت «عاشقی که از معشوق خود پرسید که مرا بیشتر دوست داری یا خود را» باز هم به این یگانگی اشاره کرده و از زبان عاشق این‌گونه سروده است:

گفت من در تو چنان فانی شدم — که پُرم از تو زساران تا قدم

---

۱ . ملاحسین واعظ کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۳۶۳.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۷۴.

۳ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۲۵.

۴ . همان، ج ۳، ص ۱۲۸.

بـر مـن از هسـتی مـن، جـز نـام نیسـت در وجودم جز تو ای خوش‌کـام نیسـت[۱]

موضوع دیگری که شمس به آن اشاره کرده و مولوی نیز آن را بیـان داشـته، عـوض شدن جای عاشق و معشوق در انتهای راه عشق است. چنانکه در اوج عشق، عاشق مقام معشوقی می‌یابد و معشوق در جایگاه عاشق قرار می‌گیرد: «چـون عاشـق، انانیّـت رهـا کند، معشوق و مطلوب هم انانیّت رها کند».[۲]

از دیدگاه شمس، در ابتدای راه عشق، عاشق به دنبال معشـوق مـی‌رود؛ ولـی وقتـی عشق به کمال رسید، این معشوق است که در پی عاشـق مـی‌آیـد: «اوّل بـود کـه مـاهی سوی آب می‌رفت؛ این ساعت هر کجا ماهی می‌رود، آب می‌رود».[۳] و از همین روسـت که شمس، حضرت محمّد(ص) را که در آخرین درجـهٔ عشـق بـه بـاری تعـالی اسـت، معشوق حضرت حق می‌داند: «اگر از من پرسند رسـول[الله] علیـه‌السّـلام عاشـق بـود؟ گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، امّا عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود؛ پس او را عاشق می‌گوییم به معنی معشوق».[۴]

مولوی نیز در مثنوی خود، همین مفهوم را به زیبایی تمام بیان داشـته اسـت. او نیـز معتقد است که در اعلی درجهٔ عشـق، معشـوق، عاشـق مـی‌شـود و عاشـق، معشـوق و همانگونه که عاشق در جسـتجوی معشـوق اسـت، معشـوق نیـز در جسـتجوی عاشـق

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۱۲۹. حلاج نیز در ضمن ابیاتی به یگانگی جان عاشق و معشوق اشاره کرده است:

أنَـــا مَــــن أهــــوَی وَ مَــــن أهــــوَی أنَـــا نَحــــــنُ روحــــــان حَلَلنَــــــا بَــــــدَنَا

فَـــــإذا أبصَــــــرتَنی أبصَــــــرتَهُ وَ إذَا أبصَــــــــــرتَهُ أبصَــــــــــرتَنَا

(من همانم که دوستش می‌دارم و آنکه دوستش می‌دارم من است. مـا دو روح در یـک بـدن هسـتیم، هرگـاه مـرا بنگری او را می بینی و هرگاه به او بنگری، هر دوی ما را می بینی).(حسین بن منصور حلّاج، دیوان حلّـاج، شـرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۳ه.ق، ص ۱۳۴).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۱.

۳ . همان، ج۲، ص ۴۶.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۳۴. این سخن شمس، یاد آور این حدیث قدسی اسـت کـه خداونـد خطـاب بـه حضـرت رسـول(ص) فرمودنـد: «لَـولاکَ لَمَـا خَلَقـتُ الأفـلاک»([ای محمّـد(ص)]اگر بـه خـاطر تـو نبـود، افـلاک را نمی‌آفریدم)(محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی شیخ صدق، عیون اخبار الرضا(ع)، ترجمه شیخ محمّـد تقـی آقا نجفی اصفهانی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، بی تا، ص ۶۳).

است.[۱] به قول شمس، تاکنون ماهی سوی آب می‌رفت و پس از این آب به دنبال ماهی می‌رود و یا به قول مولوی، همانگونه که تشنه به دنبال آب می‌گردد، آب نیز در جستجوی تشنه است:

دلبران را دل اسیر بیدلان — جمله معشوقان شکار عاشقان
هرکه عاشق دیدیش معشوق دان — کاو به نسبت، هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان — آب جوید هم به عالم تشنگان[۲]

بنابر آنچه گفته شد، از دیدگاه شمس و به دنبال او مولوی، «بین عاشق و معشوق- از آنجا که خودی و خودبینی در عاشق وجود ندارد- وحدت واتحاد شهودی حاصل است و چون هیچ معشوقی نیست که خود به نسبت عاشق نباشد، وقتی خودی از هر دو جانب رفع شود، حقیقت وجود هر دو عشق خواهد بود».[۳]

عاشق راستینِ در طلبِ درد

از دیدگاه شمس، عاشقان راستین طالب درد در راه معشوق هستند؛ زیرا درمان واقعی که همان وصال معشوق باشد، آنجایی می‌رود که درد آنجاست. از این رو، شمس می‌گوید: «من خود همان درد می‌خواهم، درمان آنجا رود که درد باشد،[۴] هرچند عشق بیشتر، کمال معشوق بیشتر».[۵]

مولوی نیز درد و رنج را برای عاشقان، شیرین و زیبا می‌داند:

نزد عاشق، درد و غم حلوا بود — لیک حلوا برخسان بلوا بود[۶]

---

۱ . ر.ک: کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۲، ص ۵۵۲: «لا جرم هر محبّی غرقهٔ دریای محبّت اولی باشد، اگر چه نداند».

۲ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳ . عبدالحسین زرین‌کوب، سرّ نی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴، ج۱، ص ۵۰۳.

۴ . به قول خواجهٔ شیراز:

طبیب عشق، مسیحا دم است و مشفق لیک — چو درد در تو نبیند که را دوا بکند

(شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۵۸).

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۲۴.

۶ . مثنوی، به نقل از تلمذ حسین، مرآت‌المثنوی، ص ۷۰۳.

مولوی معتقد است که درد، باعث کمال عشق و رشد روحانی عاشقان می‌شود. به همین دلیل، عاشقان، همواره طالبِ دردِ عشق هستند و به قول شمس«خود، همان درد می‌خواهند».[۱] چرا که «گداختن عاشِقان، بالیدن است؛ مانند ماه که از گداختن شاداب‌تر می شود. همهٔ بیماران امید شفا دارند، امّا بیمار عشق، می‌نالد که دردم را بیشتر کنید؛ زیرا رنجهای عشق مایهٔ آرامش است»[۲]:

آن گداز عاشقان باشد نمو　　همچو ماه اندر گدازش تازه رو
جمله رنجوران، دوا دارند امید　　نالد این رنجور کِم افزون کنید
جمله رنجوران شفا جویند و این　　رنج افزون جوید و درد و حنین[۳]

از دیدگاه شمس تبریزی، عاشقان راستین از جفای معشوق خود نمی‌رنجند، بلکه رنجی را که از جانب محبوب به آنها می‌رسد، همچون لطف، گرامی و عزیز می‌دارند. از منظر شمس اگر عاشق در زمان محبّت و مهربانیِ معشوق، او را دوست بدارد و هرگاه معشوق جفایی آغاز کرد از او روی بگرداند، تنها مدعی عشق است؛ زیرا عاشق واقعی، بین جفا و لطفِ محبوب فرق نمی‌گذارد و هر دو حالت را دوست دارد: «اینکه به وقت محنت، از حق روگرداند، و به وقت نعمت خدمت کند، معشوق گوید که من خوش درمی‌آیم، تو خوش درمی‌آیی. [و اگر من ترش در می‌آیم،] تو ترش می‌شوی. این چندان نیست، آنچه خلاصه است در آن ترشی است. این ترشی، شیرین است ... این غضب، حلم است».[۴]

مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی خود بیان کرده است. او نیز جفای معشوق را باعث صفای قلب عاشق می‌داند و معتقد است، آنکه از جفای معشوق می‌گریزد، تنها مدعی عشق است و به معنای واقعی آن پی نبرده است:

من عجب دارم ز جویای صفا　　کو رمد در وقت صیقل از جفا
عشق چون دعوی، جفا دیدن گواه　　چون گواهت نیست، شد دعوی تباه

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۲۴.

۲ . عبدالباقی گلپینارلی، نثر و شرح مثنوی، ج۶، ص۵۸۱ و ص ۵۸۹ .

۳ . مثنوی، ج ۳، ص ۵۳۸.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۴.

چون گواهت خواهد این قاضی، مرنج　　　بوسه ده بر مار، تا یابی تو گنج[1]
تو به یک خواری، گریزانی ز عشق　　　تو بجز نامی چه میدانی ز عشق؟[2]

بنابراین، اگرچه ناز و جفای معشوق تُرش می‌نماید، امّا در حقیقت، شیرینی در آن ترشی است، زیرا به واسطهٔ آن غضب، درون عاشق از آلودگی‌ها پاک می‌گردد؛ چرا که «ثبات قدم بر جادهٔ طلب و صبر در مقاسات شداید و تعب، کلید گنج اقبال و شمع سراچهٔ آمال و صیقل آینهٔ جانِ مشتاق و گواه صدق دعوی عشّاق است».[3] به همین جهت، شمس و به پیروی از اَو مولوی، جفای محبوب را عین شیرینی و صیقل وجود عاشق می‌دانند.

شمس در جای دیگر از سخنانش، عالم عشق را عالمی پر از لطف معرفی می‌کند: «در آن عالمِ عشق، همه لطف است؛ هیچ قهر نیست».[4] مولوی نیز در مثنوی خود، با توجّه به همین مفهوم مورد نظر شمس، به معرفی عالم عشق پرداخته، آن را پُر از لطف و روشنی می‌داند و می‌گوید: اگرچه ممکن است عالم عشق و آتش عشق سوزاننده به نظر برسد، ولی باید دانست که این آتش برخلاف سایر شمع‌ها و شراره‌ها به جای قهر و عذاب، سراسر شادی و لطف و خوشی است:

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست　　　روشن اندر روشن اندر روشنی است
او به عکس شمع‌های آتشی است　　　می‌نماید آتش و جمله خوشی است[5]

به طور خلاصه، می‌توان گفت که در باب عشق نیز، بسیاری از آرا و نظریّات شمس تبریزی در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. به عنوان نمونه، شمس عشق را قدیم دانسته و معتقد است که اوصاف آن در بیان نمی‌آیند که این مفهوم در مثنوی مولوی نیز بیان شده است. علاوه بر این، شمس معتقد است که انسانِ حادث قادر به درک خداوند قدیم نیست و برای درک او، نیاز به ابزاری از جنس حَق تعالی دارد که قدیم باشد و این ابزار، عشق است. این نظر نیز توسط مولوی بیان شده است. شمس، عشق را باعث

---

۱. مثنوی، ج ۲، ص ۲۲۸.
۲. همان، ج۳، ص ۷۳.
۳. کمال الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهر الانوار، ج۴، ص ۱۷۱۴.
۴. مقالات شمس، ج۱، ص ۳۱۲.
۵. مثنوی، ج۲، ص ۲۲۳.

از بین رفتن وسوسه‌ها و خیالات باطل می‌داند و مولوی نیز همچون او، همین مفهوم را در مثنوی خود بیان کرده است. همچنین، بحث پیرامون عشق مجازی و رهنمون شدن آن به عشق حقیقی از دیگر مفاهیم مشترک بین مقالات شمس و مثنوی مولوی است. علاوه بر اینها، اعتقاد به یگانگی عاشق و معشوق و طلب درد توسط عاشقان راستین از دیگر مفاهیم مطرح شده توسط شمس است که در مثنوی مولوی، بازتاب داشته است.

٤. معرفت

معرفت در لسان عرفا، به طور کلّی، عبارت است از «شناخت خداوند».[۱] امّا در مورد این شناخت و مراتب آن و راه رسیدن به معرفت، اقوال متفاوتی در میان آثار عرفا دیده می‌شود.[۲] عطار از معرفت به عنوان سومین وادی سلوک یاد کرده و علاوه بر اشاره به تعدّد آرا و نظریّات در باب معرفت، آن را وادی ای «بی پا و سر» و گسترده دانسته است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر　　معرفت را وادی‌ای بی پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه　　مختلف گردد ز بسیاری راه...
معرفت زینجا تفاوت یافته‌است　　این یکی محراب و آنَ بت یافته‌است
چون بتابد آفتاب معرفت　　از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش　　باز یابد در حقیقت صدر خویش[۳]

ابن عربی «معرفت را نوعی از ذوق می‌داند که عقل را در آن دخالتی نیست و شهود قلبی است که با نور خدای بزرگ، منوّر گشته. آنگاه معرفت، فنای انّیّت عبد را در بر دارد که با از بین رفتن صفات بشری و بقا به صفات الهی تحقّق می‌یابد. صوفی معرفت به خداوند را به وی نسبت می‌دهد؛ زیرا خداست که پردهٔ بیگانگی را از عارف برداشته، به گونه‌ای که انسان، عارف خود گشته است».[۴]

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۳۰.

۲ . همانجا.

۳ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۱۹۴.

۴ . تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ج۱، صص ۱۶۹–۱۷۰.

برخی از عرفا معرفت را عبارت دانسته‌اند از این که «حق را بشناسی به هستی و یکتایی، پس به دانایی و مهربانی، پس به نیکوکاری و دوستداری و نزدیکی»[۱] و معتقدند که «راه معرفت، اوّل به دیدار تدبیر صانع است در گشاد و بند صنایع راه معرفت؛ دوم به دیدار حکمت صانع است در خود شناختن نظایر راه معرفت؛ سوم به دیدار لطف مولی است در ساختن کارها و در فراگذاشتن جرمها. و این میدان عارفان است و کیمیای محبّان و طریق خاصگان».[۲] عدّه‌ای از عرفا گفته‌اند: «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سِرّ از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود وی بی‌قیمت است».[۳] از این رو، معرفت را برای خاص و عام واجب دانسته‌اند: «بدان که به اتفاق جملهٔ خلایق، معرفت حق تعالی واجب است بر خاص و عام».[۴]

خواجه عبدالله انصاری از معرفت به عنوان هفتاد و پنجمین میدان سلوک یاد کرده و آن را نتیجهٔ حکمت می‌داند: «از میدان حکمت، میدان معرفت زاید. معرفت شناخت است و این سه باب است و سه درجه و سه ترتیب: اوّل باب شناخت هستی است و یکتایی با هم و دیگر شناخت توانایی است و دانایی و مهربانی؛ سیم شناخت نیکوکاری و دوست‌داری و نزدیکی».[۵] عدّه‌ای دیگر از عرفا معرفت را سه نوع دانسته‌اند: «معرفت عقلی و معرفت نظری و معرفت شهودی»[۶] و معرفت حقیقی را معرفت به «ذات و صفات خداوندی»[۷] دانسته‌اند. حافظ شیرازی دستیابی به معرفت را باعث عنایتِ حضرت حق و توجّه او به سالک می‌داند:

---

۱ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۱، ص ۳۴.

۲ . همانجا.

۳ . ابوالحسن هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۳۴۲.

۴ . شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، به تصحیح سیدحسین نصر، با مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۵.

۵ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۵۹.

۶ . نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، ص ۱۱۴.

۷ . همانجا.

بی‌معرفت مباش که در مَن یَزیدِ عشق اهل نظر معامله با آشنا کنند[۱]

شمس تبریزی و جلال‌الدین محمّد مولوی نیز توجّه ویژه‌ای به معرفت و مباحث پیرامون آن داشته‌اند. شمس در میان سخنان پراکنده خود نظریّاتی چند در باب معرفت عرضه کرده که بسیاری از آنها در مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند. در ادامه به بیان نظریّات شمس در باب معرفت و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

دشواری معرفتِ به خداوند

اگرچه از دیدگاه همهٔ عرفا و شمس، دستیابی به معرفت لازم و ضروری است، امّا شمس معتقد است که شناخت خداوند و کسب معرفت، کاری بس دشوار است. از دیدگاه شمس تمام دانشمندان و حکما و منجمان هنوز نتوانسته‌اند به ماهیّت حقیقی یک ستاره پی ببرند. پس، با وجود این، چگونه می‌توانند به معرفت جوهرِ سازندهٔ جهان و جهانیان آگاهی یابند؟ از این رو، هرکسی از ظن خود و با توجّه به ظرفیّت درونی و روحانی خویش، به شناخت حق تعالی دست می‌یابد، نه به تمام حقیقت خداوند: «آن خدایی که این آسمان آفرید که در او وهم گم می‌شود؛ که یک ستاره را ادراک نتوانستند کردن، نه حکماشان، نه منجمان، نه طبایعیان‌شان، هرچه گفتند آن نیست آن ستاره. اکنون آن عالمی که این از آن پیدا آمد چگونه عالمی باشد؟!»[۲] حال وقتی آدمی از معرفت به صنع، قاصر و عاجز است، چگونه می‌تواند به راحتی، به معرفت صانع دست یابد؟

مولوی نیز دستیابی به معرفت حضرت حق را دشوارترین امر عالمِ وجود دانسته و معتقد است که آدمی نمی‌تواند به معرفت کامل حق تعالی که همان معرفت به ذات باشد، دست یابد:

در وجود از سِرّ حق و ذات او دورتر از فهم و استبصار کو؟[۳]

مولوی نیز همچون شمس می‌گوید که: «انسانی که نمی‌تواند به حقیقت مخلوق پی

---

۱ . شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۶۷.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۸۹.

۳ . مثنوی، ج ۲، ص ۲۰۸.

ببرد، چگونه می‌تواند به حقیقت خالق پی ببرد؟»[۱]:

در عجبهـــایش بـــه فکـــر انـــدر رویـــد　　از عظیمـــی وز مهابـــت گـــم شـــوید
چون ز صـنعش ریـش و سـبْلت گـم کنـد　　حـدّ خـود دانـد، ز صـانع تـن زنـد
جـز کـه لا أُحْصِـی نگویـد او ز جـان　　کـز شـمار حـد بـرون اسـت آن بیـان[۲]

از دیدگاه مولوی، هیچ کس نمی‌تواند به صورت کامل، به حق‌تعالی علم پیدا کرده و از او نشان بدهد؛ زیرا:

هرچـــه اندیشـــی پـــذیرای فناســـت　　وان کـه در اندیشـه نایـد آن خداسـت
نـــی اشـــارت مـــی‌پـــذیرد نـــی بیـــان　　نـه کسـی زو علـم دارد، نـه نشـان[۳]

به همین دلیل، معرفت هر کس نسبت به ظرفیّت و قابلیّت درونی او متفاوت است:

همچنانکـــه هرکســـی در معرفـــت　　مـی‌کنـد موصـوفِ غیبـی را صـفت[٤]

این مفهوم مشابه این سخن شمس است که «معرفت بر درجات است»،[۵] و هرکسی نسبت به مقام و درجهٔ عرفانی خود، به معرفت الله دست می‌یابد:

هرکسـی از ظـن خـود شـد یـار مـن　　از درون مـن نجسـت اسـرار مـن[٦]

زیرا کسانی که در عالم مادّه مشغول لهو و لعب هستند و وجودشان از آلودگی‌ها تصفیه نشده است، نمی‌توانند به معرفت آن پاک مطلق دست پیدا کنند:

ای کـه انـدر چشـمهٔ شـور اسـت جـات　　تو چـه دانـی شـط و جیحـون و فـرات[۷]
دود گلخـن کـی رسـد در آفتـاب　　چـون شـود عنقـا شکسـته از غـراب؟[۸]

بنابر آنچه گفته شد، از دیدگاه شمس و به پیروی از او مولوی، معرفت به خداوند کاری بسیار مشکل و دشوار است، و معرفت انسانها به خداوند با توجّه به درجات و

---

۱ . سیدیوسف ابراهیمیان آملی، آفتاب عرفان، ۱۳۷۷، ج۱، ص ۴۸۹.
۲ . مثنوی، ج ۲، ص ۴۹۷.
۳ . مثنوی، ج۱، ص ۴۲۱.
۴ . همان، ج۱، ص ۴۱۰.
۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۵.
۶ . مثنوی، ج ۱، ص ۳.
۷ . همان، ج۱، ص ۱۶۸.
۸ . همان، ج۱، ص۳۲۵.

ظرفیّتهای درونی آنها تفاوت دارد. این امر، بدان دلیل است که برای کسب معرفت به هر چیزی، باید بین آن دو چیز تجانسی وجود داشته باشد. از این رو، انسانی که آن قدر حقیر است که توانایی شناخت حقیقی آسمانها و کائنات را ندارد، چگونه می‌تواند با عقل و اندیشه خود به معرفت خداوند برسد. در نتیجه آدمی باید برای شناخت و معرفت حق، در جستجوی راهی دیگر باشد.

راه معرفت از طریق دل

شمس معتقد است که راه دستیابی به معرفت از طریق دل و زنده کردن آن است. تا آدمی از تن و تعلّقات آن نگذرد و به دل و متعلّقات آن نپیوندد، به معرفت نخواهد رسید: «معرفت، زندگی دل است به خدای عزّ وجل. آنچه زنده است بمیران، و آن تن توست. و آنچه مرده است زنده کن، و آن دل توست ... [چرا که] معرفت در دل است».[۱]

مولوی نیز معتقد است که برای روشن شدن دل، باید هستی (تن) خود را بسوزانی (بمیرانی)، چرا که دل همچون روشنایی و تن همچون شب تاریک است:

چون دلت آموخت شمع افروختن   آفتاب او را نیارد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز   هستیِ همچون شب خود را بسوز[۲]

شمس در جای دیگر از سخنان خود، تصریح می‌کند که تنها با گشوده شدن درِ دل، آدمی به معرفت دست می‌یابد. از دیدگاه او، اگر آدمی با مجاهدهٔ بسیار، به عرش اَعلی نیز برسد، معرفت برایش حاصل نخواهد شد و تنها باید در جستجوی گشوده شدن درِ دل باشد. او معتقد است که تلاش تمام انبیاء و اولیاء به همین منظور بوده است: «هیچ فرمود و لَقَد کَرَّمنا السَمَوات؟[۳] [یا] لَقَد کَرَّمنا العَرش؟ اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد. درِ دل می‌باید که باز شود. جان کندن همهٔ انبیاء و اولیاء و اصفیاء برای این بود،

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۹۲.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۵.

۳ . اشاره‌ای است به سوره اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.

این می‌جستند».[۱]

مولوی نیز به این مفهوم مورد نظر شمس توجّه بسزایی داشته و در چندین جای مثنوی، تأکید می‌کند که اگر طالب رسیدن به معرفت هستید، باید روی به دل بیاورید و هر طریقی غیرِ آن را رها کنید:

در سرِ خود پیچ، هِل خیره سری — رو در دل زن، چرا بر هر دری[۲]

معده را بگذار و سوی دل خرام — تا کَه بی پرده ز حق آید سلام[۳]

چیست اندر خُم که اندر نهر نیست؟ — چیست اندر خانه کاندر شهر نیست؟

این جهان خمّ است و دل چون جوی آب — این جهان حجره است و دل شهر عجاب[۴]

شمس در جای دیگر، دل انسان را تجلّی‌گاه زیبایی‌های باطنی و حقیقی دانسته و زیبایی‌های عالم خارج را به عنوان بازتابی از زیبایی‌های درونی معرفی کرده است: «صوفی‌ای را گفتند: سر بر آر، اُنظُر اِلی آثارِ رحمةالله.[۵] گفت: آن آثارِ آثار است. گلها و لاله‌ها در اندرون است».[۶]

مولوی نیز به تبع شمس، معتقد است که عالم بیرون و جهان مادّی، تجلّی و بازتاب دل آدمی است. او این مفهوم را با جملاتی دقیقاً مشابه با سخنان شمس این‌گونه بیان داشته است:

گفت آثارش دل است ای بوالهوس — آن برون آثارِ آثار است و بس

باغها و میوه‌ها اندر دل است — عکس لطف آن بَرین آب و گل است[۷]

ملاحظه می‌شود که مولوی دقیقاً همانند شمس، اصالت را به دل داده و جهان را «آثارِ آثار» دل می‌داند. او همین مطلب را در جای دیگر این‌گونه بیان داشته است:

جسمشان مشکات دان، دلشان زجاج — تافته بر عرش و افلاک این سراج

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۳.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۶۸.

۳ . همان، ج۳، ص ۱۶۱.

۴ . همان، ج۲، ص ۳۲۶.

۵ . قرآن مجید، سوره الرّوم(۳۰)، آیه ۵۰.

۶ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۴.

۷ . مثنوی، ج ۲، ص ۳۵۸.

گشـت مشـکات و زجـاجی جـای نـور   کـه همـی درّد ز نـور آن قـاف و طـور[۱]

و در جای دیگر، همچون شمس که گفته است: «معرفت در دل است»[۲]، نظر حـق را متوجّه دل می‌داند، نه تن:

حـق همـی گویـد نظرمـان بـر دل اسـت   نیست بر صورت که آن آب و گل است[۳]

این موضوع از آنجا نشأت می‌گیرد که شمس و به پیروی از او مولوی، مقـام بسـیار شامخی برای آدمی قائلند. شمس انسان را مجموع همهٔ صفات الهـی مـی‌دانـد و معتقـد است که همه جهان در وجود آدمی است: «همهٔ آدم در یک کس اسـت. چـون خـود را دانست همه را دانست».[۴] از همین رو: «همه فدای آدمـی‌انـد و آدمـی فـدای خـویش».[۵] شمس در جای دیگر این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «اقسام نامیـات و حیوانـات و جمادات و لطافت جوّ فلک، این همه در آدمی هست و آنچه در آدمی هسـت، در اینهـا نیست. خود عالم کبری، حقیقت آن است»[۶] و بار دیگر مـی‌گویـد: «عـالم کبـری آدمـی است».[۷]

---

۱ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۴۷.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۹۲.

۳ . مثنوی، ج ۲، ص ۱۲۸.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۳.

۵ . همانجا.

۶ . همان، ج۲، ص ۷۹.

۷ . همان، ج۲، ص ۱۲۰. قابل ذکر است که بسیاری از عرفا در این باب نظریّاتی مشابه شـمس و مولانـا دارنـد و انسان را عالم اکبر و جامع صفات الهی دانسته‌اند؛ به عنوان نمونه قیصری در این مورد این‌گونه گفته است: «چـون حق انسان را خلیفه و ختم گردانید، پس هرچه در صورت الهیّت بود از اسماء و صفات در این نشأه ظـاهر شـد و این کمالات بالفعل در وی پدید آمد. پس به وجود عینی رتبت احاطت و منزلـت جمعیـت را جـامع شـد».(داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳، ص ۳۲). همچنین رجوع کنید بـه: عزیزالـدین نسـفی، انسان الکامل، به تصحیح ماریژان موله، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۱ صص ۳۰–۳۵ و ص ۲۵۰. حضرت مولا علی (ع) در این مورد، این‌گونه می‌فرمایند: «أتَـزعمُ اَنّـکَ جِـرمٌ صَـغیرٌ / وَفیـکَ أنطـوی العَـالمُ اَلاکبَـر».(آیـا می‌پنداری که جسمی صغیر هستی؟ در حالی که عالم اکبر در وجود توست)(امام علی بـن ابـی طالـب(ع)، دیـوان الامام علی علیه السلام، ترجمه مصطفی زمانی، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۹، ص ۱۷۵).

مولوی نیز با صراحت تمام آدمی را جهان اکبر نامیده و معتقد است کـه همـهٔ ذرات عالم در وجود آدمی است:

گـر بـه صـورت، عـالم اصـغر تـویی — پـس بـه معنـی، عـالم اکبـر تـویی[1]
گـر تـو آدم زاده‌ای، چـون او نشـین — جملـهٔ ذرّات را در خـود ببـین[2]
در فراخـی عرصـهٔ آن پـاک جـان — تنـگ آمـد عرصـهٔ هفـت آسـمان[3]
تـا بـدانی کآسـمانهای سَـمی — هسـت عکـس مـدرکات آدمـی[4]

مولوی در جای دیگر با توجّه به ایـن سـخنان شـمس کـه «آدمـی زیـادت از همـهٔ موجودات و محدثات است. از آنکه حاوی عرش و کرسی و سماوات و مابینهماست»[5]، این‌گونه سروده است:

اینـت خورشـیدی نهـان در ذرّه‌ای — شـیر نـر در پوسـتین بـرّه‌ای
اینـت دریـای نهـان در زیـر کـاه — پـا بـر ایـن کَـه هـین منـه بـر اشـتباه[6]
بَحـر علمـی در نَمـی پنهـان شـده — در سـه گـز تـن، عـالمی پنهـان شـده[7]
پـس بـه صـورت آدمـی فـرع جهـان — وز صـفت، اصـلِ جهـان، ایـن را بـدان
ظـاهرش را پشّـه‌ای آرد بـه چـرخ — بـاطنش باشـد مَحـیط هفـت چـرخ[8]

بدین ترتیب، می توان گفت شمس و به تأسی از او مولوی، معتقدند که راه معرفـت از طریق باز شدن «درِ دل» است و تا آدمی به وجود خود و دل خویش رسـیدگی نکنـد به معرفت دست نخواهد یافت. همچنین، هر دو این بزرگـان، بـه ایـن موضـوع اعتقـاد دارند که وجود آدمی جهان اکبر بوده و جهان بیرون، انعکاس جهان درون و یا بـه قـول مشترک ایشان «آثارِ آثارِ» دل است.

---

۱ . مثنوی، ج ۲، ص ۳۰۹.
۲ . همان، ج۲، ص ۳۲۶.
۳ . همان، ج۱، ص ۱۶۳.
۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۸۳.
۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۳.
۶ . مثنوی، ج۱، ص ۱۵۴.
۷ . همان، ج۳، ص ۲۲۷.
۸ . همان، ج۲، ص ۵۰۲.

حقیقت معرفت

همانگونه که در ذیل «ضرورت سلوک» نیز یادآور شدیم، شمس معتقد است کـه در معرفت حقیقی، سالک باید بدون پرده و حجاب به درک و شناخت بی‌واسطهٔ حضـرت حق نایل شود. از دیدگاه شمس، در این مرتبـه عـارف بایـد «هسـت کننـده» و «هسـت کردن» او را ببیند و اگر معرفت او به خداوند از روی نشانه‌هـا و بـراهین عقلـی باشـد، معرفت او شناختی کودکانه و سطحی است: «کـودکی را گـویی: کـه مـا را کـه آفریـد؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه، بی‌گرداننده بگردد؟ گوید: چه مـی‌گـویی؟ دیوانـه‌ای؟! ... [بنابراین] مرد آن است که ... آن هست کننده را ببیند و هست کردن او را ببینـد. چشـم باز کند، بی تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند».[1]

مولوی نیز دقیقاً به همین مفهوم توجّه داشته و در چند جای مثنوی، مفاهیم فـوق را منعکس کرده است. به عنوان نمونه، مولوی نیز همچون شمس، ایمان ناشی از توجّه بـه مخلوقات و مصنوعات را ایمانی کودکانه و محجوبانه می‌داند:

هرکه محجوب است او خود کـودک اسـت — مرد آن باشد کـه بیـرون از شـک اسـت[2]

صـنع بینـد مـردِ محجـوب از صـفات — در صفات آن است، کـو گـم کـرد ذات[3]

او نیز همچون شمس، معتقد است که هیچ عقلی– حتّی عقل کودکانه– نمی‌پذیرد که پشت هر چیز گردنده‌ای، گرداننده‌ایی نباشد؛ زیرا «در حکمت، مبرهن است که متحرکْ، خود، محرّک نشود»[4]:

پـس یقـین در عقـل هـر داننـده هسـت — ایـن کـه بـا جنبنـده، جنباننـده هسـت[5]

چـون نمـی‌دانـد دل داننـده‌ای — هسـت بـا گردنـده گرداننـده‌یـی[6]

پی بردن از طریق مخلوقات بـه خـالق، معرفتـی سـطحی اسـت و معرفـت حقیقـی دستیابی به دیده‌ای است که از سببها و حجابها بگذرد و بـه جـای توجّـه بـه صـفات و

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۹۹ – ۳۰۰.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۲.

۳ . همان، ج۱، ص ۴۰۴.

۴ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۲۳۹.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۲۸۶.

۶ . همان، ج ۳، ص ۲۹۲.

ظواهر، غرق در ذات و حقیقت پروردگار گردد:

دیـــده‌ای بایـــد ســـبب ســـوراخ کـــن تـــا حجـــب را بـــر کنـــد از بـــیخ و بـــن
تـــا مســـبب بینـــد انـــدر لامکـــان هـــرزه دانـــد جهـــد و اکســـاب و دکـــان[1]
واصـــلان چـــون غـــرق ذات انـــد ای پســـر کـــی کننـــد انـــدر صـــفات او نظـــر؟[2]

در نتیجه شمس و به دنبال او مولوی، معتقدند که معرفت واقعی عبارت است از کنار رفتن حجابها و واسطه‌ها از دیدهٔ سالک و درک بی‌واسطهٔ خداوند بدون اسباب و لوازم مادّی.

معرفت به خداوند به وسیلهٔ معرفت به پیامبر(ص)

یکی از مفاهیم کم نظیر مطرح شده از سوی شمس تبریزی، معنا و تأویل جدیدی است که از حدیث معرفت: «مَن عَرَف نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه»[3]، عرضه می‌کند. طبق نظر شمس، منظور از خودشناسی در این حدیث شریف، شناختن وجود مقدّس پیامبر اسلام(ص) است.

شمس معتقد است که در حقیقت معنای باطنی سخن حضرت رسول(ص) این‌گونه است: «مَنْ عَرَفَ نَفسی فَقَد عَرَفَ رَبّی»، یعنی هرکس که به شناخت وجود مبارک حضرت رسول(ص) نایل آید به شناخت پروردگار دست خواهد یافت: «یاران گفتند: یا رسول‌الله هر نبی معرّف مِن قَبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرّف تو که باشد؟ گفت: مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَه. یعنی: مَنْ عَرَفَ نَفْسی فَقَد عَرَفَ رَبّی».[4]

شمس، در جای دیگر از سخنان خود، همین مطلب را این گونه تکرار می‌کند: «محمّد، صلی الله علیه و سلّم، گوید که تو عیسی را نشناختی ای نصرانی، مرا بشناسی او را شناخته باشی، و مرا زیاده؛ اکنون محمّد(ص) را که تعریف کند؟ خاتم النبیین است، گفتند چه کنیم؟ او را شرم بود که بگوید مَن عَرَفَ نَفسی عَرَف رَبّی؛ مَنْ عَرَفَ

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۱۰۰.

۲ . همان، ج۱، ص ۴۰۴.

۳ . محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج۲، ص ۳۲. (هرکس نفس خود را شناخت، به شناخت پروردگار خود رسید).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۵.

نَفْسه گفت. اینجا هر کسی از بی‌خبری تأویل کردند. باز عقلا با خود می‌گفتند: این نفسک پلید ژنده را شناسیم؟ از این، معرفت خدا حاصل شود؟ اصحاب سِرّ دانستند او چه گفت».[1]

شمس در جای دیگر، با توجّه به این سخن پیامبر(ص) که «ما عَرفناکَ حَقَّ مَعرِفَتِکَ»[2]، یگانگی وجود حضرت رسول(ص) با خداوند و رسیدن به معرفت حق، از طریق حضرت رسول(ص) را این‌گونه بیان می‌کند: «می‌گفت: ما عَرَفناکَ، یعنی ما عَرَفتُ نَفْسی، مَا عَبَدناکَ یعنی ما عَبَدتُ نَفْسی».[3]

این سخنان و مفاهیم مورد نظر شمس به صورت غیرمستقیم در مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند. به عنوان نمونه، مولوی با توجّه به آیهٔ شریفهٔ قرآنی: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللهَ قَتَلَهُم وَ مَا رَمَیتَ إذ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمَی»،[4] فاعل «رمی» کردن را حضرت رسول دانسته:

«مَا رَمَیْتَ اِذ رَمَیت» احمد بُدَه است دیدن او دیدن خالق شده است
خدمت او خدمت حق کردن است روز دیدن، دیدن این روزن است[5]

طبق این ابیات، مولوی نیز به یگانگی جانِ حضرت رسول(ص) و خداوند اذعان داشته و دیدن و شناختن او را مساوی با دیدن و شناختن حق تعالی دانسته است. مطمئناً منظور از «دیدن»، دیدن با چشم سر نیست؛ زیرا مشرکان و کافران نیز با چشم سر، حضرت محمّد(ص) را می‌دیدند، امّا به دیدار حق تعالی و یقین نمی‌رسیدند؛ بنابراین، منظور از دیدن همان شناختن وجود حضرت رسول(ص) است. یعنی مولوی

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۶. عین‌القضات همدانی نیز در کتاب تمهیدات خود به تأویل این حدیث پرداخته و نظری مشابه شمس عرضه کرده است: «هرکه معرفت نفس محمّد(ص) حاصل کرد، پای همت در معرفت ذات الله نهاد»(عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۵۷).

۲ . محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۱۷۶. و: محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج۶۸، ص ۲۳ (بار پرودگارا، ما آنگونه که حق معرفت توست، به شناخت تو نرسیدیم).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۷.

۴ . قرآن مجید، سوره انفال (۸)، آیه (۱۷). (و شما آنان را نکشتید بلکه خدا آنها را کشت . و چون [ریگ یا تیر] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند).

۵ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۵۴.

نیز، همچون شمس، عقیده دارد که هرکس به شناخت و بصیرت باطنی و معرفت واقعی حضرت رسول(ص) برسد به معرفت و شناخت حضرت حق دست یافته است. بدین ترتیب، خدمت به حضرت رسول(ص) نیز همانند خدمت به حق تعالی است. زیرا از دیدگاه شمس و به پیروی از او مولوی، اگر چه پیامبر(ص) نایب حضرت حق بر روی زمین است، امّا از منوب عنه خود جدا نیست[1]:

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق‌اند این پیغمبران
نه، غلط گفتم که نایب با منوب گر دو پنداری، غلط آید نه خوب[2]

و به همین دلیل، تا امری خواست حضرت رسول(ص) نباشد به وقوع نخواهد پیوست؛ چنانکه شمس می‌گوید: «وَ مَا تَشاؤُنَ اِلا أن يَشاء اللهُ اَو مَا تَشاؤُن ای مُصطفی، هرچه تو خواهی آن خواستهٔ ما باشد ... شما نتوانید خواستن و طالب طریق بودن تا من که نایب الله‌ام نخواهم:

جز به دست و دل محمّد نیست حَل و عَقد خزانهٔ اسرار»[3]

بنابراین، مولوی نیز همچون شمس، یکی از مهم‌ترین راههای رسیدن به معرفت خداوند را، معرفت به حضرت رسول(ص) دانسته و باطن ایشان را جدای از حضرت حق نمی‌دانند؛ بلکه قائل به یگانگی و فنای عارفانهٔ وجود ایشان، در حضرت حق تعالی هستند.

به طور خلاصه، می‌توان گفت بسیاری از مفاهیم موجود در مقالات شمس تبریزی در باب معرفت در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. اگر چه، همانگونه که بارها متذکّر شده‌ایم، سخنان شمس به صورت بسیار پراکنده و گاه پیچیده و مبهم بیان شده‌اند، امّا مفهوم و مضمون آنها تأثیر شگرفی در روح و روان مولانا گذاشته و باعث شده که او

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۲۷۷.

۲ . مثنوی ، ج۱، ص ۴۲.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۷. بیتی که شمس در ضمن سخنان خود آن را تضمین کرده، متعلّق به دیوان سنایی است، در قصیدهٔ «کنوزالحکمة و رموز المتصوفة» با مطلع زیر:

طلب ای عاشقان خوش رفتار/طرب ای نیکوان شیرین کار(مجدود بن آدم سنایی غزنوی، دیوان سنایی، ص۱۹۶).

بسیاری از این مفاهیم را به صورتی ساختارمند و روشن در مثنوی خود بیان نماید. به عنوان نمونه شمس در سخنان خود دستیابی به معرفت را امری دشوار و دیریاب دانسته و معتقد است که معرفت با توجّه به درجات و ظرفیّتهای افراد مختلف، متفاوت است؛ مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی خود بیان کرده است.

همچنین شمس، ارزش فوق‌العاده‌ای برای دل آدمی قائل شده و آن را مهم‌ترین و اصلی‌ترین راه کسب معرفت دانسته و معتقد است که جهان بیرون تلألؤ و شعشعه‌ای از جهان درون و قلب آدمی است، چرا که جهان واقعی در وجود انسان است. مولوی نیز همچون شمس، همین مفهوم را در مثنوی خود انعکاس داده و راه رسیدن به معرفت را باز شدن درِ دل دانسته است و به این موضوع اذعان دارد که جهان بیرون بازتابی از تجلّیّات دلَ است و انوار دل بر عرش و افلاک تابیده است.علاوه بر این موارد، شمس و به دنبال او مولوی، معتقدند که معرفت عبارت است از درک بی‌واسطه و شهودی حق تعالی. از نظرگاه ایشان، عارف کسی است که بدون حجاب و پرده و بدون درنظر گرفتن وسائط و براهین، به دیدار حق و شناخت او راه یابد. ایشان معرفتی را که از طریق آثار و براهین عقلی باشد، نوعی معرفت سطحی و کودکانه می‌دانند.

نکته دیگر آنکه شمس معرفت به حضرت محمّد(ص) را، راه معرفت و شناخت واقعی خداوند دانسته و معتقد است که اگر کسی به شناخت وجود مبارک حضرت رسول (ص) دست یابد، به معرفت خداوند خواهد رسید. مولوی نیز به صورت غیرمستقیم همین مفهوم را در مثنوی خود بیان داشته و دیدن باطنی و درک واقعی حضرت محمّد(ص) را راه دیدن و درک بی‌واسطهٔ حضرت حق دانسته است.

۵. استغنا

استغنا در اصطلاح عرفا عبارت است از «بی‌نیازی و قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال».[۱] به عبارت دیگر، استغنا «مقام کبریایی و بی‌نیازی است که

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۸۶.

جهانیان در آن مقام پشیزی نیرزند».[۱] عطار، استغنا را چهارمین وادی سلوک دانسته و معتقد است که هشت جنّت و هفت دوزخ و سایر عظمت‌های دنیوی و اخروی در برابر عظمت این وادی، رنگ می‌بازند:

بعد از این، وادی استغنا بود — نه در او دعوی و نه معنا بود
هفت دریا یک شمر اینجا بود — هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنّت نیز اینجا مرده‌ای است — هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است[۲]

در این وادی، عارف به توانگری واقعی دست می‌یابد و اگر ملک آسمان و زمین را بر او عرضه کنند از پذیرفتن آن سر باز می‌زند؛ چنانکه «کلید خزائن آسمان و زمین را بر رسول‌الله عرضه کردند و گفتند: بگیر آنچه خواهی و از این چه درجهٔ توست، عند الله تعالی، به مقدار پَر پشه‌ای کم نخواهد شدن».[۳] امّا پیامبر(ص) از پذیرفتن امتناع کردند، زیرا درون ایشان به غنای حقیقی رسیده بود.

برخی گفته‌اند که استغنا «عبارت است از رضای به موجود و صبر بر مفقود و گفته شده است: غنا قوت دل است و قطع آمال و ترک قیل و قال».[۴] از دیدگاه ابن عربی نیز «غنا به معنای ثروتمندی نیست، بلکه غنای دل است و غنای نفس و غنای به حق که عبد، خود را از همه جهانیان بی‌نیاز بداند و جز حق به غیر توجّهی ننماید».[۵] از این رو، گفته شده است: «توانگران دو گروهند: توانگران مال و توانگران حال. توانگران مال به مال می‌نازند و توانگران حال با «نَحنُ قَسَّمنَا»[۶] می‌سازند. و اگر از این باریکتر خواهی، توانگران حال دو گروهند: گروهی را دیده بر قسمت «قَسّام» آمد؛ به هر چه یافتند رضا دادند و قانع گشتند. گروهی دیده بر «نَحنُ» آمد؛ «قَسَّمنا» ندیدند، از شهود قسّام نپرداختند. هر دو کون برایشان جلوه کردند؛ در آن نیاویختند».[۷]

---

۱ . سیدصادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۲۰۰.
۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۲۰۰.
۳ . یحیی باخرزی، اورادالاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۱.
۴ . محمّد علی تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۰۱.
۵ . تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج۱، ص ۳۶۵.
۶ . قرآن مجید، سوره زخرف (۴۳)، آیه ۳۲.
۷ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة الابرار، ج۹، ص ۷۶.

قابل ذکر است که معنی و مفهوم استغنا رابطه تنگاتنگی با مفهوم «فقر» دارد و در مباحث مرتبط با سیر و سلوک، آن را در ذیل فقر مورد بررسی قرار می‌دهند.[۱] اکثر عرفا و از جمله شمس و مولوی نیز مباحث پیرامون آن را با عنوان «فقر» مطرح کرده‌اند. از این رو، ما نیز در این قسمت توضیح مختصری راجع به «فقر» خواهیم داد. فقر نیز همانند استغنا عبارت است از کوتاه کردن دست نیاز از دو عالم و بی‌نیازی از غیر خدا:

فقر چیست؟ از گمرهی ره کردن است   وز دو عالم دست کوته کردن است[۲]

آن که فقیر الی‌الله است در ظاهر بی‌سرمایه است؛ امّا در حقیقت، دنیا و آخرت تا ابد در ید قدرت اوست:

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگی است   با خدای خویشتن همسایگی است

این چه بی‌سرمایگی باشد که هست   تا ابد هر دو جهانش زیر دست[۳]

عرفا با توجّه به چند آیه از قرآن مجید از جمله: «یا أَیُّها النّاسُ أَنتُمُ الفُقَراءُ اِلَی الله وَ اللهُ هُوَ الغَنیُّ الحَمیدُ»[۴] و «لِلْفُقَرآءِ الَّذینَ اُحْصِروا فی سَبیلِ الله»[۵] و «لِلفُقَراءِ المُهاجرین»[۶] و «اِنّما الصَّدقاتُ للفُقَراءِ»[۷] و «وَاللهُ الغَنیُّ وَ اَنتمُ الْفُقَراءُ»[۸] و احادیثی همچون «الفَقرُ فَخری وَ بِهِ اَفتخَرُ»[۹] و «اللّهُمَ اَحْیِنی مِسکیناً وَ اَمِتْنی مِسکیناً وَ احشُرنی فِی زُمرةِ المَساکینِ»[۱۰]، به بحث پیرامون فقر و حسنات آن پرداخته‌اند.

---

۱ . سیدصادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوّف، ص ۲۰۲.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، به تصحیح نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۳۸، ص ۵.

۳ . همان، ص ۳۱۲.

۴ . قرآن مجید، سوره فاطر (۳۵)، آیه ۱۵. (ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز و ستوده است).

۵ . همان، سوره بقره (۱۲)، آیه ۲۷۳. ([این صدقات] برای آن نیازمندانی است که در راه خدا فرو مانده‌اند).

۶ . همان، سوره حشر (۵۹)، آیه ۸.

۷ . همان، سوره توبه (۹)، آیه ۶۰.

۸ . همان، سوره محمّد (۴۷)، آیه ۳۸. (خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندید).

۹ . محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج۶۹، ص ۳۰. (فقر مایه مباهات من است و به آن افتخار می‌کنم).

۱۰ . میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البیت لاِحیاء التراث، ۱۴۰۸ه.ق، ج۷،ص۲۰۳. و: عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۲۱ و: عزیزالدین نسفی، انسان کامل، ص ۳۳۲ و ... (پروردگارا، مرا تهیدست زنده کن و تهیدست بمیران و با تهیدستان محشور فرما).

به عنوان نمونه، هجویری در باب فقر این‌گونه آورده است: «خداوند تعالی مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقرا را بدان مخصوص گردانیده تا ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و به کلّیّت به مسبب رجوع کرده تا فقر ایشان، فخر ایشان گشت تا به رفتن آن، نالان شدند و به آمدن آن، شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند و به جز اخوات آن را جمله خوار گرفتند. امّا فقر را رسمی و حقیقتی است: رسمش افلاس اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آن که رسم دید به اسم بیارامید و چون مراد نیافت از حقیقت برمید».[۱]

همچنین، برخی از عرفا گفته‌اند که «فقر، عزیزتر از آن است که به کلّی دنیا بتوان فروخت»[۲] و گفته‌اند: «فقر بر سه رتبت است: اوّل حاجت، دوم فقر، سوم مسکنت. خداوندِ حاجت سر به دنیا فرود آورد تا دنیا سدّ فقر وی کند، و خداوندِ فقر دل به دنیا ندهد، امّا به عقبی گراید و با نعیم بهشت بیاساید، و خداوند مسکنت جز مولی نخواهد».[۳]

شمس تبریزی نیز مطالبی چند در باب فقر و استغنا بیان کرده که در ادامه، ضمن بیان این مطالب، به بررسی میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی نیز خواهیم پرداخت.

بی‌توجّهی و بیزاری از دنیا

از دیدگاه شمس آنکه به مقام استغنا می‌رسد هیچ توجّهی به دنیا و مافیها ندارد، بلکه در درون خود، احساس چنان غنا و توانگری‌ای می‌کند که جهان مادّه در نظر او پست و بی‌ارزش می‌نماید: «آنچه پیش خلق، مرغوبترین چیزهاست از آرزو وانه‌های دنیا، پیش من فَرخج (زشت و چرکین) و مکروه‌ترین است».[۴] زیرا، انسانی که به وادی بی‌نیازی حقیقی راه یافته و نعمات متعالی و ناب الهی را بی‌واسطه دریافته است، جیفهٔ بی‌ارزش و زودگذر دنیا نمی‌تواند باعث جلب توجّه و شیفتگی او شود.

---

۱ . ابوالحسن هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۲.

۲ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة الابرار، ج۴، ص ۱۶۷.

۳ . همانجا.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۷۴.

مولوی نیز این مفهوم را در مثنوی خود بیان نموده است. او معتقد است کـه عـارفی که به مقام استغنا رسید و طعم نعمات بی‌نظیـر آن وادی را درک کـرد، دیگـر بـه دنبـال «مُلک جهان» و جیفهٔ آن نیست؛ زیرا طالبان جیفهٔ دنیا سگان دنیا پرستند و طالبـان وادی استغنا، شیران مولاپرست[۱]:

چـون از آن اقبـال شـیرین شـد دهـان — سـرد شـد بـر آدمـی مُلـک جهـان[۲]

مـن نـیم سـگ، شـیر حقـم، حـق پرسـت — شیر حق آن اسـت کـز صـورت برسـت

شـیر دنیـا جویـد اشـکاری و بـرگ — شـیر مـولی جویـد آزادی و مـرگ[۳]

کلام مولوی، « تلمیح به آن دارد کـه در ملازمـتِ اولیـاء خـدا، از مـردارِ دنیـا بایـد گذشت: اَلدُّنیا جیفةٌ وَ طُلاّبُها کِلابٌ[۴]».[۵]

حذر کردنِ دوزخ از مؤمن مستغنی

از دیدگاه شمس، نه تنها دنیا و مافیها برای عارفی که به مقام استغنا رسیده بـی‌ارزش است، بلکه آخرت و بهشت و دوزخ نیز در نظر او ارزش چندانی ندارد. علاوه بر ایـن، حرارت و آتش عشقِ عارفِ مستغنی تا درجه‌ای است کـه آتـش دوزخ، تـاب و تحمـل وجود با عظمت او را ندارد: «دوزخ از من حذر می‌کند و می‌ترسد، آخر می‌گوید: جُز یا مُؤمِن فَاِنَّ نُورَکَ اَطْفَأَ نَارِی[۶]».[۷] نور وجودی مؤمنِ مستغنی تا انـدازه‌ای اسـت کـه آتـش دوزخ از بیم او جان می‌سپارد: «دوزخ را چنان بتفسانیم که بمیرد از بیم».[۸]

---

۱ . ر.ک: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۳، صص۲۹۰–۲۹۱.

۲ . مثنوی، ج ۲، ص ۷۳.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۴۳.

۴ . امام جعفر بن محمّد صادق علیه السلام، مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسهٔ الأعلمـی للمطبوعـات،۱۴۰۰ه.ق، ص ۱۳۸.(دنیا چون مرداری است و طالبان آن، چون سگانند).

۵ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۲۰.

۶ . بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۸۲. و: میرزا حسین نـوری، مسـتدرک الوسـائل، ج۴، ص ۳۸۸ .([در روز قیامت دوزخ گوید:] ای مؤمن از من بگذر که نور تو آتش مرا خاموش کند).

۷ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۲.

۸ . همان، ج۱، ص ۱۴۲.

اگرچه شمعِ دوزخ در برابر خورشیدِ وجود مؤمن جان می‌سپارد، امّا مشتاق دیدار جانِ پاک اوست. همچون پروانه‌ای که اگر چه می‌داند با فرو رفتن در شرارهٔ آتش جان می‌دهد، امّا با تمام وجود، دل به آتش می‌سپارد و خود را در او فنا می‌کند: «در دوزخ ما همه عارفان باشند. دوزخ ما چنین باشد. آن یکی هست که دوزخ از او می‌نالد؛ او می‌گوید: دوزخ آمد. دوزخ او را می‌بیند، می‌گوید: دوزخ آمد، دوزخ آرزومند مؤمن است».[۱] و به جهت همین محبّت و اشتیاق، برای مؤمن همچون گلستان می‌شود.

مولوی نیز در مثنوی خود، همین مفهوم را بیان داشته است. او نیز معتقد است که نور وجودی عارفِ مستغنی آنچنان زیاد است که آتش دوزخ را خاموش می‌کند و به همین دلیل آتش دوزخ از مؤمن می‌خواهد که با سرعت از او دور بشود[۲]:

زآنکه دوزخ گوید ای مؤمن تو زود　　　برگذر که نورت آتش را ربود
بگذر ای مؤمن که نورت می‌کُشد　　　آتشم را، چونکه دامن می‌کشد
دوزخ از مؤمن گریزد آنچنان　　　که گریزد مؤمن از دوزخ به جان[۳]

و باز در جای دیگر، همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد:

ز آتش عاشق از این رو ای صفی　　　می‌شود دوزخ ضعیف و مُنطَفی
گویدش بگذر سبک ای محتشم　　　ور نه زآتشهای تو مُرد آتشم ...
هست لرزان زو جحیم و هم جنان　　　نه مر این را نه مر آن را زو امان[۴]

علاوه بر این، مولوی معتقد است که دوزخ برای مؤمنان سرد و سلامت و همچون گلستان سرسبز و زیباست:

مؤمنان در حشر گویند: ای ملک　　　نی که دوزخ بود راه مشترک؟
مؤمن و کافر، بر او یابد گذار　　　ما ندیدیم اندر این ره دود نار

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.

۲ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۲۱۹. و: رینولد.ا.نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ج۱، ص ۳۶۱.

۳ . مثنوی، ج ۲، ص ۴۳۸.

۴ . همان، ج ۳، صص ۵۳۹ – ۵۴۰. مولوی در دیوان کبیر خود نیز این مطلب را این گونه بیان کرده:

هست جنّت به تو عاشق، تو چه زیبارویی　　　هست دوزخ ز تو لرزان، تو چه آتشکده‌ای

(دیوان کبیر، ج۵، ص ۲۱۵).

نـــک بهشـــت و بارگـــاه ایمنـــی پـس کجـا بـود آن گـذرگاه دنـی؟
پـس ملـک گویـد کـه آن روضـهٔ خُضَـر کـه فـلان جـا دیـده‌ایـد انـدر گـذر
دوزخ آن بـــود و سیاســـتگاه ســـخت بـر شـما شـد بـاغ و بسـتان و درخـت
دوزخ مـــا نیـــز در حـــق شـــما سـبزه گشـت و گلشـن و بـرگ و نـوا[۱]

ملاحظه می شود که مولوی نیز همچون شمس، معتقد است، عـارفی کـه بـه مقـام استغنا رسیده، نه تنها از جهنم و آتش آن زیانی نمی‌بیند، بلکـه نـور وجـودی او آنقـدر زیاد است که آتش دوزخ را فرو می‌نشاند.

فقر ظاهری و فقر معنوی

از دیدگاه شمس تبریزی دو نوع فقر وجود دارد که یکی محمـود و دیگـری مـذموم است. فقر محمود همان فقر معنوی و فقر الهی است که آدمی را به سمت کمـال سـوق می‌دهد و فقر مذموم، فقر ظاهری و احتیاج انسانی است که آدمی را به سـمت ضـلالت رهنمون می‌شود: «فقری است که به حق برد و از غیر حق گریزان کنـد، و فقـری اسـت که از حق گریزان کند [و] به خلق برد».[۲] به عبـارت دیگـر، «فقیـری اسـت کـه از غـذا درویـش اسـت و فقیـری اسـت کـه از خـدا درویـش اسـت»[۳] از همـین رو، حضـرت پیامبر(ص) گاهی به فقر افتخار مـی‌کنـد[۴] و گـاهی از آن، بـه خداونـد پنـاه مـی بـرد و می‌فرماید: «اَعوذُبِکَ مِنَ الفَقْر».[۵] معنای موردنظر شمس نیز از «فقر» همان فقر محمـود و فقر الی‌الله است.

مولوی نیز همانند شمس به دو نوع فقر اشاره کرده و به این موضوع اذعان دارد کـه

---

۱ . مثنوی، ج ۱، صص ۳۸۹ – ۳۸۸.

۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۶۰.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۸۱.

۴ . «الفَقرُ فخری وَ به اَفْتَخَر» (فقر فخر من است و به آن افتخار می‌کنم).(محمّد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج۶۹، ص ۳۰).

۵ . کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، ج۲، ص ۵۲۵. (به تو پناه می‌برم از فقر).

فقر عارفانه با گدا صفتی، تفاوت اساسی دارد.[۱]

او در چند جای مثنوی به این موضوع پرداخته و فقر ظاهری را مذموم و فقر الی الله و معنوی را فقری محمود دانسته است:

فقـــر لقمــــه دارد او نـــــی فقـــــر حــــق — پــیش نقــش مــردهای کــم نــه طبــق

مــــاهی خـــاکی بـــود درویـــش نـــان — شــکلِ مــاهی لیــک از دریــا رَمــان

مــرغ خانــه اســت او، نــه ســیمرغ هــوا — لـــوت نوشـــد او، ننوشـــد از خـــدا

عاشـــق حـــق اســـت از بهـــر نـــوال — نیسـت جـانش عاشـق حسـن و جمـال[۲]

باز، در جای دیگر، ضمن جدا ساختن فقر ظـاهری و فقـر معنـوی، بـراین موضـوع تأکید می‌ورزد که فقرای ظاهری بهره‌ای از فقـر معنـوی نبـرده‌انـد و مقـام شـامخ آن را درنیافته‌اند:

طوطیـــان خـــاص را قنـــدی اســـت ژرف — طوطیــان عــام از آن خــور بســته طــرف

کی چشـد درویـش صـورت زآن زکـات؟ — معنــی اســت آن، نــه فعــولن فــاعلات[۳]

در قناعــــت مــــی‌گریــــزد از تُقــــا — نَـــز لئیمـــی و کَسَـــل همچـــون گـــدا

قِلّتـــی کـــان از قناعـــت وَز تُقاســـت — آن زِ فقـــر و قلّـــتِ دونـــان جداســـت[۴]

از همین رو، شمس معتقد است که فقر عارفانه منافاتی با ثروت ظاهری ندارد و چه بسا درویشان و فقیران راستین که در ظاهر ثروتمند و توانگر بوده‌اند: «درویشی بـا دلـق چه تعلّق دارد؟ که هر سالی نهصد هزار دینار خرج حجره‌های آن درویـش بـودی؛ هـر

---

۱ . عارفان مسلمان، همواره بین «فقیر» و «گدا» تفاوت قایل بوده‌اند و لفظ «فقیر» را بیشتر به معنای فقیر الی الله بـه کار می‌برده‌اند. این موضوع، در این حکایت اسرار التوحید قابل مشاهده است: «روزی کسی در مجلـس شـیخ مـا، قدّس الله روحه العزیز، برخاسته بود و از مردمان چیزی می خواست و می گفت: من مردی فقیرم، شیخ مـا گفـت: چنین نباید گفت، باید گفت که من مردی گدایم، برای آنکه فقر، سرّی اسـت از سـرّهای حـق»(محمّـد بـن منـور میهنی، اسرار التوحید، ص ۲۶۹).

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۷۰.

۳ . همان، ج۳، ص ۲۷۹.

۴ . همان، ج ۲، ص ۴۶۳.

روزی ده گوسفند، و خرجهای طیّارات خود به حساب نبود. لی مَعَ‌اللهِ وَقتٌ[1] می‌گفت و می‌رسیدش».[2]

بدین ترتیب، فقر واقعی بی‌نیازی از خلق و بی‌نیازی از دنیا و آخرت و ماسوی‌الله است. از همین رو، همه کس را به وادی فقر راه نیست و تنها کاملان عالم معنا همچون پیامبر گرامی اسلام(ص) و یاران راستین و پیروان حقیقی او به این مقام دست می‌یابند و همچون وجود مبارک پیامبر(ص) به آن افتخار می‌کنند: «الفَقرُ فَخری. خواجه‌ای که در همه عالم نمی‌گنجد، آن چه فقر باشد که او فخر می‌کند؟ فقیر است، مسکین است، پیش نور حق، عاجز شده، سینه در نور می‌سوزد، و می‌گوید: کاشکی صد سینه بودی، هر روز می‌سوختی در این نور و می‌ریختی و می‌پوسیدی».[3]

مولوی نیز فقر عارفانه را مایهٔ مباهات و افتخار دانسته و با توجّه به همان حدیث نورانی نبوی، معتقد است که هزاران عزّت و سربلندی بی‌مانند در زیر فقر عارفانه پنهان شده است:

فَقرُ فَخری از گزاف است و مجاز؟ نی هزاران عزّ پنهان است و ناز[4]

همچنین مولوی بر این باور است که مهمترین زینتِ فقر الی‌الله، فنایِ عارفانهٔ سالک، در خداوند است که در پرتو آن، در مقام یگانگی با حضرت حق از دنیا و عقبی و ماسوی‌الله بی‌نیاز می شود:

فقرُ فخری را فنا پیرایه شد چون زبانهٔ شمع، او بی‌سایه شد[5]

بدیهی است که وقتی کسی به این «فقر» دست یابد از طمع و حرص رها شده و به غنای واقعی رسیده است:

---

۱ . اشاره است به حدیثی از حضرت رسول (ص): «لِی مَعَ اللهِ وقتٌ لا یَسَعُنی فِیهِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ و لا نَبیٌّ مُرسَلٌ»(مرا با خداوند وقتی است که در نگنجد اندر آن، هیچ ملک مقرّب و نه پیغامبر مرسل)(بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۵۲. و: محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج۱۸، ص ۳۶۰ و ج۷۹، ص ۲۴۳).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۸۱.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۸۰.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۱۴۵.

۵ . همان، ج۳، ص ۴۴.

فقـــرُ فخـــری بهـــر آن آمـــد سَـــنی[1]　　　تـــا ز طماعـــان گریـــزم در غنـــی[2]

بنابر آنچه گفته شد، شمس و به پیروی از او مولوی، بر این باورند که دو نـوع فقـر وجود دارد که یکی محمود و دیگری مذموم است و مراد عرفا از فقر، همان فقر محمود و عارفانه است. از دیدگاه شمس، عـارف در مرتبـهٔ «فقـر معنـوی» از دنیـا و آخـرت و ماسوی الله بی‌نیاز شده و به غنای واقعی دست می‌یابد. مولوی نیز همچـون شـمس بـه این مفهوم اعتقاد داشته و آن را در مثنوی خود منعکس کرده است.

مقام والای فقر

شمس، گاه به معارضه با کسانی پرداخته که به مقام شامخ فقر پـی نبـرده و آن را از مراحل متوسط عرفانی دانسته‌اند: «گفت که فقر اسـت و بـالای فقـر شـیخی؛ و بـالای شیخی قطبی؛ و بالای قطبی فلان چیز. خواستم گفتن که تـو ایـن فقـر را بـه هـیچ بـاز آوردی. این فقیر را از این شیوخ بی‌خبر واپس‌تر کردی. پس، این مهتر عالم که خواجـه عالم و آدم بود، که آدَمُ و مَنْ دونِهِ خلفَ[3]لِوائی و لا فَخْرَ، أنا اَفْصَحُ العَرَب و العَجَم و لافَخرَ، الفَقْرُ فَخْری.[4] از این فقر چه خواستی؟ تو با این فقر چـه مـی‌خـواهی کـه آن را واپس می‌اندازی از شیخی؟ امّا هیچ نگفتم. جواب او سکوت بود».[5] بنـابراین از دیـدگاه شمس، فقر دارای مقامی بسیار والاست؛ چنانکه فهـم و اندیشـهٔ انسـانهای نـا آگـاه بـه مراتب والای روحانی، از درک آن قاصر و عاجز است.

مولوی نیز مقام فقر و درویشی عارفانه را مقامی ورای فهـم و ادراک افـراد معمـولی دانسته و به آنها اندرز می‌دهد که مبادا از جایگاه واقعی فقر غفلـت نمـوده و بـا نگـاهی سطحی و سست به آن بنگرید؛ چرا«که اَلفَقرُ فَخری، عزّ پنهان است. فقر حقیقی به حـق

---

۱ . سَنی: روشن، تابان، بلند و رفیع، عالی مقام و برجسته.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۷.

۳ . در جاهای دیگر «تَحتَ لِوائی» آمده است. رجوع کنید به: باقر صدری‌نیا، فرهنگ مأثورات عرفانی (مشـتمل بـر احادیث، اقوال و امثال متون عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸، ص ۲.

۴ . آدم و پیامبران دیگر زیر لوای من هستند، و این فخر نیست، من فصیح‌ترین عرب و عجم هسـتم و ایـن فخـر نیست، فقر مایه افتخار من است. (همانجا).

۵ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۷۱.

تقوّم وجودِ عبد و صفات و حول و قوّت اوست به وجود حق تعالی و مولای حقیقی و به صفات و قوّت و قدرت او. و از کلمات عرفاست که اِذا جاوَزَ الشَّیْءُ حَدَّهُ اِنعَکَسَ ضِدَّهُ[1]؛ پس هر گاه، فقر حقیقی به نهایت رسید، غنای حقیقی است و هر گاه، عبودیت حقیقی به کمال رسید، مولویت تحقیقی است»[2]:

کار درویشی ورای فهم توست — سوی درویشی بمنگر سست سست
زانکه درویشان ورای ملک و مال — روزی‌ای دارند خاص از ذوالجلال[3]

او همچنین، معتقد است که نور ذوالجلال، در فقر عارفانه نهفته است و در هیچ وادی دیگری نمی‌توان به این نور دست یافت:

صبر کن با فقر و بگذار این ملال — زانکه در فقر است نور ذوالجلال[4]

بدین ترتیب، از دیدگاه جلال‌الدین محمّد مولوی، مقام فقر بسیار متعالی است؛ زیرا در این مقام، نور الهی در وجود عارف تجلّی می‌کند. به همین دلیل حضرت رسول(ص) به فقر خود فخر می‌کند و آن را مایهٔ مباهات می‌داند. این موضوع توسط شمس در تأویلی که از حدیث « الفقرُ فَخری » عرضه کرده، این گونه بیان شده است: «الفَقرُ فَخری. خواجه‌ای که در همه عالم نمی‌گنجد، آن چه فقر باشد که او فخر می‌کند؟ فقیر است، مسکین است، پیش نور حق عاجز شده، سینهٔ او در نور حق می‌سوزد و می‌گوید کاشکی صد سینه بودی، هر روز می‌سوختی درین نور و می‌ریختی و می‌پوسیدی و دیگری می‌رویاندی ... آنچه بر کوه نهند طاقت آن ندارد، آن نور بر او می‌زند».[5]

پس آنگونه که مشاهده می‌شود، شمس و به تبع او مولوی، فقر را عبارت می‌دانند از نوری الهی که در وجود عارف تجلّی کرده و او را به سمت استغنای حقیقی و ذوب

---

۱ . هر گاه چیزی از حدّ خود فراتر رود و به نهایت برسد، ضدّ آن چیز منعکس می شود. به قول نظامی: «پایان شب سیه سفید است»(الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، کلیّات نظامی گنجوی،(لیلی و مجنون)، تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

۲ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۱، ص ۱۴۸.

۳ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۴۵.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۴۶.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۸۰.

شدن در وجود حضرت حق سوق می‌دهد.

به طور خلاصه می‌توان گفت، شمس مباحثی را پیرامون استغنا یا فقر عارفانه بیان کرده که بسیاری از این نظریّات در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است کسی که به مقام استغنا و یا فقر عارفانه دست می‌یابد، دنیا و مافیها برای او بی‌ارزش شده، توجّه او یکسره متوجّه حضرت حق تعالی، می‌شود. از دیدگاه مولوی نیز عارف مستغنی از دنیا و مافیها روی برگردانده و به تمامی روی در مولا آورده است. علاوه بر این، شمس بر این باور است که آتش دوزخ از عارفِ مستغنی حذر کرده و از او گریزان است، زیرا آتش وجود او آنقدر با عظمت است که آتش دوزخ را فرو می‌نشاند. مولوی نیز همچون شمس، همین مفهوم را در مثنوی خود بیان داشته است. همچنین، شمس و مولوی فقر را به دو نوع فقر ظاهری و فقر معنوی یا الهی تقسیم کرده و بر این موضوع تأکید ورزیده‌اند که فقر ظاهری مذموم و فقر الهی محمود و ستوده است. شمس و به تبع او مولوی، مقام بسیار والایی برای فقر قائل بوده، معتقدند که در مقام فقر، نور حق در وجود عارف تجلّی می‌کند و همین موضوع باعث مباهات و افتخار فقرای الهی است.

٦. توحید

در اصطلاح عرفا، توحید «یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است، و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آنچنان بود که هرگاه مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند».[1] عطار پس از وادی استغنا، از توحید به عنوان پنجمین وادی سلوک یاد کرده و در مورد آن، این‌گونه سروده است:

بعد از این وادی توحید آیدت — منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان درکنند — جمله سر از یک بیابان برکنند

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۲۶۶.

گـــر بســـی بینـــی عـــدد گـــر انـــدکی آن یکـــی باشـــد دریـــن ره در یکـــی
نیســت آن یــک کــآن احــد آیــد تــو را زان یکــی کــآن در عــدد آیــد تــو را ..
تا تویی بر جاست، در شــرک اســت یافــت چون دویی برخاسـت، توحیـدت بتافـت
تــو در او گــم گــرد، توحیــد ایــن بــود گم شدن کم کـن تـو، تفریـد ایـن بـود[1]

اکثر عرفای مسلمان به توحید «خاصّ الخاص»[2] و یا به عبارت دیگـر، بـه «وحـدت وجود» معتقد هستند. این نظریه قبلاً مطرح بوده و بعداً بـه شـکل کامـل و سـاختارمند، توسط ابن عربی و شارحان او مطرح شده و بسط یافته است. در این طـرز تفکّـر، همـۀ هستی، پیکرۀ واحدی است که محصولِ تجلّیاتِ خداوند است. طبق این نظریه «وجـود، حقیقت واحد است و غیر آن چیـزی جـِز شـئون و فنـون آن و حیثیّـات و اطـوار آن و لمعات نور آن و سایه‌های ضیاء آن و تجلّیّات ذات آن نیست».[3]

ابن عربی در فصوص‌الحکم، در این مورد، این‌گونه می‌گویـد: «فَسُـبحانَ مـن اَظْهَـر الأَشیاء وَ هُوَ عینها».[4] همو در کتاب فتوحات خود، این مطلب را بدین شکل بیان نمـوده است:

فَمـــا نَظَـــرَت عَینـــی اِلـــی غَیـــرِ وَجهِـــهِ وَ لا سَـــمِعَت اُذنـــی خِـــلافَ کَلامِـــهِ[5]

پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یـک موجـود راسـتین و حقیقـی وجود دارد و آن، حضرت حق تعالی است.

از دیدگاه عرفا، سخن گفتن در مورد توحید عارفان کاری دشوار اسـت: «سـخن در این توحید نه کار آب و گل است و نه جای زبان و دل است. موحّد ایدر، به زبـان چـه

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، صص ۲۰۶ – ۲۱۰.

۲ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۵۴.

۳ . ملاصدرای شیرازی، الحکمۀ المتعالیه فی‌اسفار الاربعه، بیروت، دار الاحیا التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۴۷.

۴ . محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، به تصـحیح و تعلیـق ابـوالعلاء عفیفـی چـاپ دوم، تهـران، انتشـارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰، ص ۲۵. و: ابوالعلاء عفیفی، شرحی بر فصوص الحکم ابن عربـی، ترجمـه نصـرالله حکمـت، تهران، نشر الهام، ۱۳۸۰ص ۳۴. (منزه است آنکه چیزها را پدیدار کرده و خود عین آنهاست). این سخن ابن عربی باعث بحث و جدل بسیاری میان شارحان، موافقان و مخالفان او شده است.

۵ . محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات مکیّه، ج۲، ص ۴۹۵.(دیده ام جز روی او ندیده و گوشم غیر از سخن او نشنیده است).

گوید که حالش خود زبان است. عبارت چون کند از آن توحید کـه عبـارت از آن عـین بهتان است. این توحید نه از خلق است که آن از حق نشـان اسـت کـه رسـتاخیز دل و غارت جان است».[۱]

اصل و اساس نظریّه وحدت وجود مأخوذ از منـابع اصـیل اسـلامی از جملـه قـرآن مجید و احادیث حضرت رسول(ص) و سایر ائمه هدی(س) است. اگر وحدت وجـود را به این معنا بدانیم که یک اصل واحد و اصـیل، مبـدأ جمیـع موجـودات و تعیّنـات و محیط بر کافّۀ فعلیات است، مأخوذ از آیاتی است مثل: «هُـوَ الأوَّلُ و الآخِـرُ وَ الظّـاهِرُ وَ الباطِن»[۲] و یا « اَلا أنَّهُم فِی مِرْیَةٍ من لِقآءِ رَبّهِم اَلَا اِنَّهُ بکُلِّ شَـیءٍ مُّحـیط»[۳] و «هُـوَ مَعَکُـم أینَ مَا کُنتُم»[۴] و « نَحنُ أقْرَبُ اِلَیهِ مِنْ حَبلِ الوَرید».[۵]

همچنین، روایاتی نظیر این سخن مولا علی(ع): «اِنَّ اللهَ سُبحانه و تَعـالی دِاخِـلٌ فِـی الأشیاء لا کَشَیءٍ دَاخلٍ فِی شَیءِ وَ خارِجٌ منالاشـیاء لا کَشَـیءٍ خَـارِج عَـن شَـیء».[۶] و همینطور در نهجالبلاغه میفرمایند که: «الحَمدُلله المُتَجَلّـی لِخَلقِـهِ بخَلقِـه»[۷] و در جـای دیگر میفرمایند: «مَعَ کلّ شیءٍ لا بمُقارَنَة، وَ غَیرُ کُـلِّ شَـیءٍ لا بمُزایَلَـه».[۸] غیـر از اینهـا، آیات و احادیث فراوان دیگری در ایـن بـاب وجـود دارد کـه در ایـن مجـال، فرصـت

---

۱ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشفالاسرار و عدة الابرار، ج۲، ص ۵۰۶.

۲ . قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۳. (اوست خدایی که اول و آخر و ظاهر و باطن است).

۳ . همان، سوره فصلت (۴۱)، آیه ۵۴، (آری، آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند، آگاه باش کـه او مسـلماً بـه هر چیزی احاطه دارد).

۴ . همان، سوره حدید (۵۷)، آیه ۴. (هر کجا باشید او با شماست).

۵ . همان، سوره ق (۵۰)، آیه ۱۶. (ما از شاهرگ گردن به او (انسان) نزدیکتریم).

۶ . محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج۱، ص ۸۵. (همانا خداوند پاک و بلندمرتبه در موجودات داخل اسـت [امّا] نه آنگونه که چیزی در چیز دیگر قرار میگیرد و از موجودات خارج اسـت [امّـا] نـه آنگونـه کـه چیـزی از چیزی خارج و جداست).

۷ . نهجالبلاغه، ترجمـه سـید جعفـر شـهیدی، تهـران، سـازمان انتشـارات آمـوزش انقـلاب اسـلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۰.(سپاس خدای را که به آفرینش مخلوقاتش بر آفریدگان خود، نمودار است).

۸ . نهجالبلاغه، صص ۲-۳. (با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است).

پرداختن به همه آنها نیست.[۱]

شمس تبریزی و به تبع او مولوی نیز سخنانی در باب توحید بیان داشته‌اند که بسیاری از آنان منطبق بر نظریهٔ وحدت وجود است. در ادامه ضمن بیان عقاید شمس در این باب به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

توحید حقیقی

از دیدگاه شمس، توحید حقیقی این است که انسان از درون خود از عالم کثرت رهایی یافته و به عالم وحدت راه یابد. از منظر شمس، به صرف گفتن کلمهٔ توحید (لااله الاالله) نمی‌توان کسی را موحّد دانست، بلکه موحّد حقیقی کسی است که با تمام وجود از کثرات و تعلّقات این عالم رها شده و به وادی وحدانیت رسیده است: «گفت: مَنْ قالَ لا اله الا الله خَالِصاً مُخلِصاً دَخَل الجَنَّه. اکنون بنشین می‌گوی، دماغ خشکتر شود! او یکی است، تو کیستی؟ تو شش هزاربیشی! تو یکتا شو، وگرنه از یکیِ او تو را چه؟ تو صد هزار ذرّه، هر ذرّه به هوایی برده، هر ذرّه به خیالی برده!»[۲] و باز در جای دیگر، همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند: «از عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است تو راچه؟ چو تو صد هزار بیشی! هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزا را در واحدی او در نبازی و خرج نکنی ... او تو را از واحدی خود همرنگ» نکند.[۳]

شمس در جای دیگر، بر این مفهوم تأکید می‌ورزد که تا انسان از تعلّقات و کثرات درونی آزاد نگردد به حقیقت توحید نمی‌رسد: «گفت: خدا یکی است. گفتم: اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای؛ صد هزاران ذرّه، هر ذرّه در عالمها پراکنده، پژمرده، فرو فسرده. او خود هست، وجود قدیم او هست. تو راچه؟ چون تو نیستی؟»[۴]

مولوی نیز همانند شمس، معتقد است که توحید حقیقی عبارت است از اینکه آدمی

---

۱ . ر.ک: فضل الله ضیاء نور، وحدت وجود، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۵.

۳ . همان، ج۲، ص ۴۱.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۸۰.

از درون خود از همه کثرات و تعلّقات رهایی یافته و بکلّی در وجود حق نیست شود. او نیز، توحید را امری زبانی نمی‌داند و بر این باور است که تا آدمی از وجودِ خویش و تفرقه‌های موجود در آن نگذرد، به گلزار وحدت راه نمی‌یابد:

تا ز زهر و از شکر تو نگذری — از گل وحدت کجا بویی بری
علتِ تنگی است ترکیب و عدد — جانب ترکیب حسها می‌کشد
ز آن سوی حس، عالم توحید دان — گر یکی خواهی، بدان جانب بران[1]

بدین ترتیب، تا سالک از عالم حواس و تفرقه‌های درونی گذر نکند و خویشتن را در پیش آن واحد نسوزد، به توحید واقعی دست نمی‌یابد؛ زیرا «عَلَم تعظیم الهی افراشتن، خویشتن را در جناب پادشاهی خوار و خاکی داشتن است؛ و توحید خدای آموختن، خویشتن را پیش واحد سوختن است. هستی چون شب خود نا سوخته، چهرهٔ شاهد دل از تجلّی جمال افروخته نشود»[2]:

چیست توحید خدا آموختن؟ — خویشتن را پیش واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز — هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی نواز — همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست — هست این جمله خرابی از دو هست[3]

ملاحظه می‌شود که مولوی نیز همچون شمس معتقد است که تا آدمی صد هزار بیش است و هر جزوش به عالمی مشغول،[4] به عالم وحدت راه نخواهد یافت و اگر کسی قصد ورود به عالم توحید حقیقی را دارد باید ابتدا درون خود را از تفرقه‌ها و کثرات پاک ساخته و چشم احول بین را از دو دیدن درمان کند تا به درک حقیقت توحید نایل آید:

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این — متفق باشند در واحد یقین
احولی چون دفع شد، یکسان شوند — دو سه گویان هم، یکی گویان شوند[5]

وقتی که عارف به این مرحله از توحید دست می‌یابد، در عالم وحدت غرقه

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۹۱.

۲ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۲، ص ۶۷۸.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۵.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۱.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۲۶۴.

می‌گردد و خداوند او را «در واحدی خود همرنگ»[1] می‌کند. به قول شمس: «سَرت بماناد و سِرّت! سجده تو مقبول است».[2] به زبان دیگر، وقتی آدمی وجود خود را از کثرات خالی می‌کند، به حقیقت توحید که همان وادی یگانگی است راه می‌یابد:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی — وحدت است اندر وجود معنوی[3]

چون اِنای بنده لا شد از وجود — پس چه باشد، تو بیندیش ای جحود

گر تو را چشم است بگشا در نگر — بعد لا آخر چه می‌ماند دگر؟[4]

نتیجه این که شمس و به تبع او مولوی، توحید حقیقی را پاک شدن درون سالک از کثرات و تفرقه‌ها و رها شدن از هواهای نفسانی و غرقه شدن در وجود خداوند می‌دانند.

یگانگی پیر و مرید

همانگونه که قبلاً یادآور شدیم، برخی از نظریّات شمس در باب توحید منطبق بر نظریّات وحدت وجود است. از این رو شمس، عالم و موجودات آن را پیکره واحدی می‌داند که اگرچه در ظاهر از یکدیگر جدا هستند، امّا در حقیقت وحدت و یگانگی‌ای خاص در میان همهٔ موجودات آن حاکم است. به عنوان نمونه، او در سخنان خود، به اتحاد و یگانگی جان پیر و مرید، یگانگی جان عاشق و معشوق، یگانگی جان اولیاء و مؤمنان و در نهایت یگانگی جان عارفان با خداوند، اشاراتی کرده است. در ذیل فصل عشق، به یگانگی عاشق و معشوق پرداختیم و حال، در این قسمت به یگانگی پیر و مرید از دیدگاه شمس و بازتاب این نظریّه در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

از دیدگاه شمس پیر و مرید در عالی‌ترین مراتب وجود خود، با هم به یگانگی می‌رسند و جان آنها چنان با هم پیوسته می‌شود که هر یک از آنها با رنج و یا شادی دیگری، غمگین و یا خوشحال می‌شود. این یگانگی تا به حدّی است که پیر با نظر در

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۱.

۲ . همانجا.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۵۰۵.

۴ . همان، ج۳، ص ۳۹۲.

مرید، خویش را می‌بیند و احوال او را احوال خود می‌پندارد! شمس با توجّه به تجربه‌ای عارفانه در حضور پیر خود، این یگانگی را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «ناگاه دیدم که از سینه شمعی، روشنایی، همچو آفتاب از سینه من سر بر کرد؛ من سر همچنین می‌کردم. شیخ چون دید که دستارم افتاد، دستار خود گرفت، گفتی که من در خود می‌نگرم».[1] در این تصویر، شمس با شیخ خود چنان به یگانگی رسیده است که شیخ، خود را شمس می‌پندارد و با وجد و حال شمس به وجد می‌آید و به جای شمس که دستارش در حال افتادن است، دستار خود را محکم می‌گیرد، گویی در آینه می‌نگرد.

شمس به یگانگی جان خود با مرید راستینش، مولانا، بارها اشاره کرده و در این مورد این‌گونه می‌گوید: «چون مرا دیدی و من مولانا را دیده، چنان باشد که مولانا را دیده‌ای».[2] شمس تباینی بین خود و مولانا نمی‌بیند؛ سخن آنها یکی است؛ خوشی و ناخوشی، رنج و راحت و غم و شادی آنها به یکدیگر پیوسته است: «شیخ ابراهیم یگانگی ما می‌داند، که من می‌گویم سخن چنان است که مولانا می‌گوید. هر دو می‌گوییم، لاجرم من می‌گویم، و در خاطر مولانا تقاضای آن نیست که مولانا بگوید».[3] شمس در جای دیگر، همین یگانگی را این‌گونه بیان می‌کند: «ستایش مولانا آن باشد که چیزی سبب راحت اوست و خشنودی اوست نگاه داری، و چیزی نکنی که تشویش و رنج بر خاطر او نشیند. و هر چه مرا رنجانید آن به حقیقت به دل مولانا رنج می‌رسد».[4]

مولوی نیز به تأسی از شمس، پیر و مرید را با هم یگانه دانسته و معتقد است که اگرچه آنها در ظاهر جدا هستند، امّا در معنا و حقیقت، یگانه‌اند: «این یگانگی به مناسبت آن است که شخصیّت هر کسی بستگی دارد به احوال قلبی و صفات انسانی او، نه صورت جسمانی و هیکل ظاهری».[5] پس این پیوستگی موجب می‌شود که «فعلیّت سالک به تمام و کمال به فعلیّت شیخ و صورت روحانی او [تبدیل] شود و به چشم

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۲.

۲ . همان، ج۲، ص ۹۱.

۳ . همان، ج۲، ص ۱۷۱.

۴ . همان، ج۲، ص ۳۱.

۵ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۵۸۲.

واقع بین آن دو فرقی باقی نماند».[۱] این یگانگی را مولوی ضمن حکایت عمر و رسول قیصر که نماد پیر و مرید هستند، با آوردن تمثیلهای مختلفی بیان می‌کند:

آن رسول از خود بشد زین یک دو جام — نی رسالت یاد ماندش نی پیام
واله اندر قدرت الله شد — آن رسول اینجا رسید و شاه شد
سیل چون آمد به دریا، بحر گشت — دانه چون آمد به مزرع، گشت کشت
چون تعلّق یافت نان با بوالبشر — نان مرده زنده گشت و با خبر ...
ای خنک آن مرد کز خود رسته شد — در وجود زندهٔ پیوسته شد[۲]

از دیدگاه مولوی، در نتیجهٔ صحبت و همنشینی با پیر و ولی، کم کم صفات ذمیمه از وجود مرید و سالک پاک می‌شود و در نهایت، «بر اثر این پیوستگی و اتصال باطنی، سالک از وجود خود تهی و از هستی پیر، لبریز و پر می‌گردد و شیخ در دل وی متمثّل می‌شود، تا آنجا که فرق و دوگانگی از میان برمی‌خیزد و یک جان می‌شوند و دو تن».[۳]

مولوی در جای دیگر مثنوی که به گزارش مراحل شناخت پیر واقعی پرداخته، در نهایت متوجّه می‌شود که با پیر به یگانگی رسیده است و سپس، این تجربه را با وضوح تمام، این‌گونه بیان می‌دارد:

دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد — این دل نادیده غرق دیده شد
آینه کلّی تو را دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو، من نقش خود
گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راه روشن یافتم ...
نقش من از چشم تو آواز داد — که منم تو، تو منی، در اتحاد[۴]

بنابراین «طلبِ مریدِ سالک، و جذب و کشش پیر و مراد، وقتی جاذبهٔ تجانس حقیقی راستین است که به مقام اتحاد و یگانگی مابین طالب و مطلوب و جاذب و مجذوب رسیده باشد؛ یعنی شخص طالبِ مجذوب، نقش جان و هویّت شخصی خود را در آینه وجود دوستِ مطلوب؛ و او را هَمچنان در دیدگاه و آیینهٔ قلب و باطن خود ببیند و در درون جان و به گوش دل، این آواز را از دوست بشنود: که منم تو، تو منی

۱ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۵۸۲.
۲ . مثنوی، ج۱ ، ص ۹۴.
۳ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۵۸۲.
۴ . مثنوی، ج۱، ص ۲۵۲.

در اتحاد».[1] مولوی علاوه بر مثنوی در جای جای غزلیات خویش نیز بـه یگـانگی جـان پیر و مرید اشاره کرده است.[2]

بنابر آنچه گفته شد، درمی‌یابیم که مولوی همچون شـمس، معتقـد اسـت کـه پیـر و مرید در مراتب عالی سلوک، به اتحاد و یگانگی درونی می‌رسـند و بـاطن آنهـا بـا هـم متحد و یگانه می‌شود. در سخنان شمس و مولوی، این یگانگی دو جانبـه میـان وجـود آنها – که نمونه اعلای پیر و مرید واقعی هستند– بوضوح ملاحظه می‌شود.

یگانگی جان اولیاء

از دیدگاه شمس تبریزی، اگر چه اولیـاءالله و مؤمنـان واقعـی در ظـاهر، وجودهـای مستقل و جدای از هم به نظر می‌آیند، امّا جان آنها با یکدیگر یگانه و متحـد اسـت، بـه گونه‌ای که اگر یکی از ایشان دچار بسط و شادی گردد، سایر آنها نیز از آن شادی دچار بسط و گشایش روحانی می‌شوند: «اگر در شرق، مؤمنی محمّدیی در رقص باشـد، اگـر محمّدیی در غرب باشد، هم در رقص بود و در شادی».[3]

شمس جان اولیاء را رشته‌ای به هم پیوسته می‌داند «که اگرچه در صورت، دگرگـون می‌شوند، امّا این دگرگونی ظاهر و اختلاف صورتها همان است که عرفا از آن با عنـوان

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۲، ص ۴۶۱.

۲ . به عنوان نمونه در یک غزل، یگانگی خویش با پیر و مراد خود، شمس تبریزی را این‌گونه بیان می‌دارد:

شـمس تبریـز خـود بهانـه اسـت / مـاییم بـه حسـن لطـف مـاییم
بـا خلـق بگـو بـرای روپـوش / کـاو شـاه کـریم و مـا گـداییم
محـویم بـه حسـن شـمس تبریـز / در محـو، نـه او بـود نـه مـاییم

(دیوان کبیر، ج۳، ص ۹۹). سلطان ولد نیز در مثنوی خود، به این یگانگی اشاره کرده است:

شـمس تبریـز را بـه شـام ندیـد / در خـودش دیـد همچـو مـاه پدیـد
گفـت گرچـه بـه تـن از او دوریـم / بـی تـن و روح هـر دو یـک نـوریم
خـواه او را ببـین و خـواه مـا / مـن ویـم، او مـن اسـت ای جویـا

(سلطان ولد، ولدنامه، ص ۶۰).

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۰.

بدل کردن جامه»[1] تعبیر می‌کنند. در این اندیشه اختلاف میان اولیاء الهی، تنها اختلاف میان ظاهر و جسمهای ایشان است و جان آنها یکی بیش نیست. از همین رو، عارفی می‌تواند کار ناتمام عارف دیگری را پس از مرگ ظاهری او به اتمام برساند: «در این اثر است که بزرگی برسر گور عزیزی آمد، دید که محجوب رفته بود از دنیا. بر سر گور او چهل روز نشست تا کار او تمام کرد».[2]

مولوی نیز همچون شمس، جان اولیای الهی و مؤمنان واقعی را به هم پیوسته و یگانه می‌داند. او نیز معتقد است که اگرچه اولیای الهی در ظاهر، متعدّد به نظر می‌رسند، امّا جان آنها یکی بیش نیست:

چون از ایشان متحد بینی دو یار — هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان — در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها — در درون روزن ابدان ما
چون نظر در قرص داری خود یکی است — وآنکه شد محجوب ابدان در شکی است
تفرقه در روح حیوانی بود — نفس واحد روح انسانی بود[3]

مولوی همین مفهوم را در جای دیگر مطرح کرده و اتحاد جان اولیای الهی را این‌گونه بیان می‌دارد:

جان گرگان و سگان هر یک جداست — متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم — کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما — صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان — چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه ها را قاعده — مؤمنان مانند نفس واحده[4]

مولوی معتقد است که «ولی مظهر تجلّی الهی است و از کم و کیف‌های ظاهری برون است، لیکن بر مصلحت و لزوم سنخیّت در هر عصر و زمانی، به شکلّی تجلّی

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۱۸۸.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۲۵۷.

۴ . همان، ج۲، ص ۳۰۳.

می‌کند، امّا حقیقت او برون از این شکل‌هاست و برتر از دیگـر انسـان‌هاسـت».[۱] بـدین ترتیب، ممکن است که یکی ازاولیاء الهی بتواند کـار ناتمـام ولـی دیگـری را بـه اتمـام برساند.[۲] چرا که اگر چه ظاهر جسمهای آنها متفاوت است، امّـا جـان آنهـا یکـی بـیش نیست:

گـر هزارانـد یـک کـس بـیش نیسـت — جـز خیـالات عـدد انـدیش نیسـت[۳]

مؤمنـان معـدود، لیـک ایمـان یکـی — جسمشـان معـدود، لـیکن جـان یکـی[۴]

تفرقـه برخیـزد و شـرک و دوی — وحـدت اسـت انـدر وجـود معنـوی[۵]

ملاحظه می شود که از دیدگاه شمس و مولوی جـان اولیـای الهـی در اعـلا درجـهٔ اتحاد و یگانگی با یکدیگر قرار دارد و اگرچه در ظاهر در جسـمهای مختلفـی زنـدگی می‌کنند، امّا حقیقت نورانی وجود آنها یکی بیش نیست.

در مجموع، می‌توان گفت شمس سخنانی چند در باب توحید بیان کـرده اسـت کـه بسیاری از آن مفاهیم در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. به عنـوان نمونـه، شـمس و بـه تأسی از او مولوی، توحید حقیقی را پاک شدن وجود سالک از کثرات و تفرقه‌ها و رهـا شدن از هواهای نفسانی و غرقه شدن در وجود خداوند دانسته و بر این باورنـد کـه بـه صرف گفتن کلمهٔ شهادت کسی موحّد نمی‌شود. علاوه بر این شمس معتقد است که در عالم توحید، پیر و مرید و اولیای الهی و مؤمنان واقعی اگرچه در ظاهر از یکدیگر جـدا هستند، امّا در حقیقت، وجودی واحد و یگانه هستند و جان آنها با هم، در اوج یگانگی و وحدت است. مولوی نیز همچون شمس، با زیباترین تعابیر بـه یگـانگی جـان پیـر و مرید و اتحاد جان اولیاء و مؤمنان اشاره کرده و همین مفاهیم مـورد نظـر شـمس را بـا وضوح بیشتری بیان کرده است.

---

۱ . سیدجعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۱۹.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۴.

۴ . همان، ج۲، ص ۳۰۲.

۵ . همان، ج۲، ص ۵۰۵.

۷. حیرت

حیرت، در معنای ظاهری، یعنی سرگردانی و در اصطلاح عرفانی، «واردی است بر قلب عارفان در موقع تأمّل و حضور قلب و تفکّر؛ این وارد، آنان را از تفکّر باز می‌دارد و سرگشته می‌سازد».[۱] عطار حیرت را ششمین وادی سلوک دانسته و بر این باور است که عارف در این مقام بکلّی دچار تحیّر می‌شود، تا جایی که از هستی و نیستی و دانایی و نادانی خود نیز بی‌اطلاع می‌گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت	**کار، دایم درد و حسرت آیدت ...**
مرد حیران چون رسد این جایگاه	**در تحیّر مانده و گم کرده راه**
هرچه زد توحید بر جانش رقم	**جمله گم گردد از او، گم نیز هم**
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای	**نیستی گویی که هستی یا نه‌ای ...**
گوید اصلاً من ندانم چیز من	**آن ندانم هم ندانم نیز من**[۲]

عده‌ای از عرفا حیرت را مربوط به عالم حقیقت دانسته و معتقدند: «شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب و هیکل و طریقت همه محو کلّی است؛ حقیقت، همه حیرت است».[۳] بنابراین، سالکی که در سیر مراتب کمال به مقام حقیقت وارد می‌شود، اسرار الهی چنان بر دل و جان وی تجلّی می‌کند که سالک از عظمت این نور علم، دچار حیرت می‌شود: «کسی که بخواهد اسرار آفریدگار را بداند، نور ربوبیّت او را بسوزاند و متحیّر و سرگردان بماند و کسی که بخواهد به علم او دست یابد غلبهٔ علم حق او را بسوزاند و همچنان در حیرت بماند».[۴]

روزبهان بقلی شیرازی حیرت را بدیهه‌ای می‌داند که از راه تفکّر در دل عارف راه می‌یابد: «حیرت، بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکّر، آنگه او را متحیّر کند. در طوفان نکرات و معرفت افتد تا هیچ باز نداند».[۵]

خواجه عبدالله انصاری حیرت را عبارت می‌داند از یافتن خداوند در وجود خود که

---

۱ . ابونصر سراج طوسی، اللمع فی التصوّف، ص۳۴۵.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۲۱۲.

۳ . محمّدبن منور میهنی، اسرارالتوحید، ص ۳۱۳.

۴ . همانجا.

۵ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۵۵.

باعث تحیّر می‌شود: «روزگاری او را می‌جستم، خود را می‌یافتم، اکنون خود را می‌جویم، او را می‌یابم. این آن تحیّر است که آن جوانمردان طریقت به دعا خواسته‌اند که: یا دَلیلَ المُتَحَیّرین، زِدْنی تَحَیُّراً[1]»[2]

ابن عربی در تفسیر آیهٔ«وَ لا تَزِدِ الظّالِمینَ إلّا ضَلالًا»[3]، ضلالت را به حیرت تفسیر می‌کند و این امر، به آن دلیل است که حیرت، حاصل از علم و مراد است نه نادانی: «إلّا ضَلالاً، یعنی: إلا حیرةً. تفسیر ضلال به حیرت کرد. و مراد حیرتی است، حاصله از علم، نه از جهل. چنانکه گفت ناطق محمّدی: رَبّ زِدنی فِیک تَحَیُّراً، پروردگارا تحیّر مرا در تو زیاده ساز، یعنی: علم مرا در تو بر مزید کن، که هر گاه که در تو ادراک من زیادت شود، حیرت من بیشتر گردد از کثرت علم من به وجوه و نسبی که ذات تو راست. و «محمّدی» را به «یای» نسبت از آن جهت ذکر کرد، تا اولیاء را که نایبان اویند، شامل باشد. و هم دل محمّد(ص) را که ناطق است به قول: رَبّ زدنی فیک تَحَیُّراً، و مُتّبعان خواجه- علیه السّلام- که وارثان مقام حیرت‌اند از لذّت این مقام، به نعمت دارالسلام نپردازند، [و] گویند، بیت:

اگر بیم است در دوزخ و گر عیش است در جنّت — من این و آن نمی‌دانم که در روی تو حیرانم

و یا:

با درد غم عشق تو درمان نشناسم — حیران تو گشتم، سر و سامان نشناسم
جان دل من سوختهٔ آتش عشق است — من سوخته دل، روضهٔ رضوان نشناسم»[4].

در مجموع می‌توان گفت: «حیرت، حالتی است ناگهانی که سالک را دچار بهت و سرگشتگی می‌کند و اغلب، در هنگام تأمل و تفکّر بسیار، به سالک دست می‌دهد و گاهی چنان شود که در عین اشتیاق و طلب، دل از وصول به مقصود برکند و رسیدن بدان را میسر نشمارد. چه سالک در مقام توحید و تفکّر در آن، به جایی رسد که فکر و عقلش از درک حقیقت کامل، باز ماند و از آنچه مشاهده می‌کند در حیرت افتد و به

---

۱ . ای راهنمای متحیّرشدگان، بر حیرت من بیفزای.

۲ . ابوالفضل رشید الدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة الابرار، ج۹، ص ۹۰.

۳ . قرآن مجید، سوره نوح(۷۱)، آیه ۲۴.(خداوندا، ظالمان را جز حیرت میفزا).

۴ . تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج۱، ص ۱۹۳.

سرگشتگی و شگفتی عظیم دچار شود».[۱]

اگرچه شمس تبریزی به صورت صریح به بحث پیرامون وادی حیرت نپرداخته، امّا در ضمن سخنان خود، مفاهیمی را بیان داشته که می‌توان آنها را در ذیل باب حیرت مورد بررسی قرار داد. در ادامه، به بیان دیدگاه‌های شمس تبریزی در این مورد و بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم:

سالک در وادی حیرت از سخن گفتن باز می‌ایستد

شمس بر این باور است که سالک در وادی حیرت، قادر به سخن گفتن و انتقال تجربه‌های خود نیست، زیرا در این وادی به مشاهده عواملی می‌پردازد که امکان بیان آنها در قالب الفاظ و کلمات وجود ندارد. علاوه بر این، سالک در این وادی چنان غرق مشاهده جمال حضرت دوست می‌گردد که او را پروای پرداختن به غیر نیست: «مولانا را گفتم که چه تماشاها کرده باشید در این عالم. گفت: این کس که او با هر کس سخن می‌گوید، یا در تماشا کردن قاصر است، یا در دعوی تماشا مدعی است. اگر(نه)آن تماشا او را نگذارد که با هر کس سخن گوید».[۲]به همین دلیل، کسی که وارد وادی حیرت می‌شود با خویشتنِ خویش که در حقیقت، تجلّی‌گاه نور الهی است، خوش و خرّم است و او را پروای پرداختن به غیر نیست: «با خویشتنم خوش است، زین پس من و من».[۳]

مولوی نیز در مثنوی خود، همچون شمس، به این مفهوم اشاره کرده و بر این باور است که آنکه وارد وادی حیرت شود و در دریای بیکران آن پای نهد، از سخن گفتن با دیگران باز می‌ماند و خاموشی می‌گزیند، چرا که از درون او، آتشِ نور حق چنان زبانه می‌کشد که دیگر جان او همواره در جوش و خروش است و او را پروای پرداختن و سخن گفتن با غیر نمی‌ماند[۴]:

---

۱ . سیدصادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوّف، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۶۷.

۳ . همانجا.

۴ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۵، ص ۳۸۷.

حیرت، آن مرغ است، خاموشت کند　　بر نهد سردیگ و پُر جوشت کند[۱]
حیرتی آید ز عشق، آن نطق را　　زهره نبود که کند او ماجرا[۲]
آنکه کف را دید سرّ گویان بود　　وآنکه دریا دید، او حیران بود[۳]

علاوه بر این، مولوی معتقد است که عارف در وادی حیرت، با حضرت حق مواجه شده و به همین دلیل، در وجود خود احساس شادی و خوشی می‌کند و یا به قول شمس با خویشتنِ خویش خوش می‌شود.[۴] بنابراین، گویی که در هر دو عالم، در زیر سایه عنایت و محبّت حضرت حق قرار گرفته است:

پس همین حیران و واله باش و بس　　تا درآید نصر حق از پیش و پس
چونکه حیران گشتی و گیج و فنا　　با زبان حال گفتی اِهدِنا[۵]
خُرّم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست　　در دو عالم خفته اندر ظِلّ دوست[۶]

بدین ترتیب می‌توان گفت، شمس و به تأسی از او مولوی، معتقدند که سالکِ عارف در وادی حیرت، چنان غرق مشاهده جمال حضرت حق می‌شود که او را پروای سخن گفتن و آمیختن با غیر نیست و علاوه بر این، در وجودِ خود چنان شادی و خوشی‌ای احساس می‌کند که خود را از غیر بی‌نیاز می‌یابد.

غرقه گشتن در وادی حیرت

شمس در ضمن بیان حکایتی از رابعه، به غرقه شدن او در وادی حیرت اشاره می‌کند: «رابعه گفت: دل را فرستادم به دنیا که دنیا را ببین؛ باز فرستادم که عقبی را ببین؛ باز فرستادم که عالم معنی را ببین. خود دگر باز نیامد به من».[۷] بنابراین، از دیدگاه شمس، عارفی که وارد وادی حیرت می‌شود، آنچنان در آنجا غرقه می‌شود که دگر به

۱ . مثنوی، ج ۳، ص ۲۰۷.
۲ . همان، ج۳، ص ۲۰۶.
۳ . همان، ج۳، ص ۱۸۶.
۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۶۷.
۵ . مثنوی، ج ۲، ص ۵۰۰.
۶ . همان، ج۳، ص ۵۵۲.
۷ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۵.

عالم باز نمی‌گردد، مگر اینکه این وادی را بـه انتهـا برسـاند. چنانکـه وقتـی وارد وادی حیرت می‌شوید «اوّل مهابت می‌آید»[۱] امّا «در آخر همه ذوق و گشایش باشد».[۲]

مولوی نیز در مثنوی خود، به این مفهوم توجّه کرده و معتقـد اسـت کـه اگـر کسـی وارد وادی حیرت شود چنان در بحر مشاهده جمال و جلال حق تعالی غرقه مـی‌گـردد که بیان آن ورای عقول و حال آن ورای سایر احوال اسـت وبـه همـین دلیـل، «آن ذوق قابل تعبیر نبوده و ممکن نیست با عقل دانسته شود»[۳]:

حیرتـــی آمـــد درونـــش آن زمــــان　　　　کــه بـــرون شـــد از زمـــین و آســـمان
جســـت و جـــویی از ورای جســـتجو　　　　مـــن نمـــی‌دانـــم تـــو مـــی‌دانـــی بگـــو
حـــال و قـــالی از ورای حـــال و قـــال　　　　غرقـــه گشـــته در جمـــال ذوالجـــلال[٤]

در چنین احوالی، موج حیرت از سـر عقـل مـی‌گـذرد و عـارف دچـار خیرگـی‌ای می‌شود که ورای خیرگی‌ها و اوهام ظاهری است:

مــوج حیــرت عقــل را از ســر گذشــت　　　　خیــره گشــتم، خیرگــی هــم خیــره گشــت[٥]

اگرچه ممکن است عارف در ابتدای این حالت، دچار مهابت و خیرگـی شـود[۶]، امّـا در نهایت به آگاهی کامل و فیض الهی دست می‌یابد:

بـــر دلـــی کـــو در تحیّـــر بـــا خداســـت　　　　کی شــود پوشــیده رازِ، چــپ و راســت[۷]

بدین ترتیب، شمس تبریزی و مولوی هر دو در این مفهوم که عـارف پـس از ورود به وادی حیرت در آن غرقه گشته و چنان محو مشاهده جمال حق می‌شود که تا هنگـام گذشتن از این وادی از این حالت خارج نمی‌شود، اتفاق نظر دارند. علاوه بـر ایـن، هـر دوی ایشان معتقدند که اگرچه ممکن است در ابتدای این حالت، سـالک دچـار انـدکی سرگشتگی و اندوه گردد، امّا در انتها، همهٔ وجود او سرشار از شادی می‌گـردد؛ زیـرا در

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۲.
۲ . همانجا.
۳ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ج۳، ص ۸۶۷.
۴ . مثنوی، ج۱، ص ۱۳۵.
۵ . همان، ج۲، ص ۱۱۳.
۶ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۲.
۷ . همان، ج۲، ص ۱۱۸.

انتهای این وادی، فیض رحمت الهی به طور کامل بر عارف متجلّی می‌شود.

پی بردن به حقایق در وادی حیرت

از دیدگاه شمس، آنکه به وادی حیرت، که عالم درک بی‌واسطهٔ حقایق است، وارد می‌شود، در خواهد یافت، آنچه را تا کنون خدا می پنداشته، تصوّری بیش نبوده است. آنگاه با سیر در وادی حیرت و دستیابی به مراتب کمال آن، به کشف حقایق نایل می‌آید. در آن زمان است که به معنای واقعی «الله اکبر» پی خواهد برد: «الله اکبر! اصغر کدام است؟ یعنی کسی تصویری کرده باشد با خویشتن- چیزی که خالق آسمانها و عرش و کرسی و انوار بهشت- یعنی از آن بزرگتر که تو تصوّر کرده‌ای».[۱] از این رو، آنکه به وادی حیرت راه یابد خواهد دانست که «عالم حق فراخنایی است بی‌پایان»[۲] و هر که در آن گام نهد دچار تحیّر شده و «زدنی تَحیراً»[۳] می‌زند.

مولوی نیز در چندین جای مثنوی خود، به این مفهوم توجّه کرده است. او نیز معتقد است که تا آدمی قدم به وادی حیرت نگذارد، به درک و کشف حقایق الهی نایل نمی‌آید. از این رو، توصیّه می‌کند که به جای توسّل جستن به زیرکی ظاهری، باید به دنبال ورود به وادی حیرت بود[۴]:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر — زیرکی، ظنّ است و حیرانی نظر[۵]
از سبب دانی، شود کم حیرتت — حیرت تو ره دهد در حضرتت[۶]

از دیدگاه مولوی، اگر آدمی به وادی حیرت گام بگذارد، تمام وجود او تبدیل به عقل و هوشیاری و آگاهی می‌شود؛ امّا این کار مستلزم گذشتن از عقلِ معاش و رها شدن در وادی حیرت است:

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۷.
۲ . همان، ج۲، ص ۱۳۰.
۳ . همان، ج۲، ص ۱۷۷.(برحیرتم بیفزای).
۴ . ر.ک: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۴، ص ۴۱۳.
۵ . مثنوی، ج۲، ص ۳۶۱.
۶ . همان، ج۳، ص ۵۱.

هـر سـر مویـت سـر و عقلـی شـود زیـن سـر از حیـرت گـر ایـن عقلـت رود[1]
خـورده حیـرت فکـر را و ذکـر را حیرتـی بایـد کـه روبـد فکـر را[2]

بنابراین، مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که در وادی حیرت، عارف به بسیاری از حقایق و اسرار الهی پی می‌برد که قبل از ورود به این وادی، از درک و فهم آنها محجوب بوده است.

به طور خلاصه، می‌توان گفت اگر چه در سخنان شمس تبریزی– بجز یک مورد– اشارهٔ صریحی به اصطلاح عرفانی حیرت نشده است، امّا مفاهیمی چند بر زبان او جاری شده که مرتبط با وادی حیرت و مفاهیم پیرامون آن است و این مفاهیم به شکل ساختارمندتر و با وضوح بیشتری در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند.

به عنوان نمونه، شمس معتقد است که سالکی که پای در وادی حیرت می‌گذارد چنان غرق مشاهده جمال حق‌تعالی می‌شود که او را پروای سخن گفتن با غیر باقی نمی ماند، در نتیجه از سخن گفتن باز می‌ایستد. مولوی نیز به این مفهوم توجّه داشته و مشابه آن را در مثنوی خود بیان کرده است. علاوه بر این، شمس و مولوی بر این باورند که سالک در بدو ورود به وادی حیرت ممکن است دچار اندکی سختی بشود، امّا در انتهای این وادی سرشار از شادی می‌شود، زیرا در این وادی است که عارف به دریافت بسیاری از فیوضات الهی نایل می‌آید.

همچنین، شمس معتقد است که عارف در وادی حیرت به دریافت و کشف حقایق ربّانی نایل آمده و بسیاری از تصوّرات نادرست او درباب خداوند اصلاح می‌شود. مولوی نیز همین مفهوم را در مثنوی خود بیان کرده و اذعان می‌دارد که عارف در وادی حیرت، از بند عقول ظاهری رها شده و به کشف حقایق الهی نایل می‌آید.

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۳۶۲.
۲ . همان، ج۲، ص ۶۳.

۸. فنا

عارف در سیر استکمالی خود به سمت حق، بـه درجـه‌ای مـی‌رسـد کـه از صـفات بشری خالی شده و صفات حقانی جایگزین آن می‌شوند.[۱] در چنین حـالتی، شخصـیّت انسانی عارف در خداوند فانی گشته و آنچه که باقی مـی‌مانـد، ذات شـریف خداونـدی است که در صورت بشری متجلّی شده است. به عبارت دیگر، فنا «اضمحلال و تلاشـی غیرحق است در حق؛ و محو موجودات و کثرات و تعیّنات در تجلّی نورالانوار».[۲] عطار از فنا به عنوان هفتمین و آخرین وادی سلوک یاد کرده و بر این باور است که عارف در این مرحله، در خداوند ذوب شده و با او به یگانگی می‌رسد:

هفتمـین، وادی فقـر اسـت و فنـا — بعـد از ایـن روی روش نبـود تـو را ...[۳]
بعـد از ایـن وادی فقـر اسـت و فنـا — کـی بـود اینجـا سـخن گفـتن روا
عـین وادی فراموشـی بـود — لنگـی و کـری و بیهوشـی بـود
صـد هـزاران سـایه جاویـد تـو — گـم شـده بینـی ز یـک خورشـید تـو...[۴]

و در جای دیگر، می‌گوید:

چـون بـرون آیـی زِ جسـم و جـان تمـام — تـو نمـانی، حـق بمانَـد والسـلام[۵]

روزبهان بقلی شیرازی معتقد است: «فنا، ذهاب(رفتن) علم است در مشـهد قـرب و فنای سِرّ در نور ملک و فنای کَون در عین توحید و فنای عبودیّت در ربوبیّـت و فنـای بشریّت در تخلّق به اخلاق حق».[۶]

عدّه‌ای دیگر از عرفا معتقدند «فنا آن است که از بزرگداشتِ جز حق فـانی گـردد و به بزرگداشتِ حق باقی گردد؛ یعنی در سر او چندان بزرگداشتِ حق پدید آید که او را

---

۱ .علی بن محمّد جرجانی، تعریفات، بیروت، انتشارات دارالسرور، بی‌تا، ص ۷۳.

۲ . شمس‌الدین محمّد لاهیجی، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، چاپ چهـارم، تهـران، انتشارات محمودی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۹.

۳ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۱۸۰.

۴ . همان، ص ۲۱۹.

۵ . همو، مصیبت‌نامه، ص ۱۳.

۶ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۵۳.

فراغت شغل غیرحق نماند».[۱] عدّه‌ای نیز گفته‌اند «فنا، نیستی است، و آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز: نیست گشتنِ جستن دریافته، نیست گشتنِ شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده».[۲]

قابل ذکر است که موضوع فناء فی‌الله ریشه در اعتقاد به وحدت وجود دارد[۳]؛ زیرا چنانکه در باب توحید نیز یادآور شدیم، طبق نظریه وحدت وجود، مخلوقات از خالق جدا نیستند، بلکه تجلّیات و شئون و اطوار و لمعات نور حق هستند.[۴] بنابراین، «یگانگی خلق با خالق از نظر عقلی غیر ممکن نیست؛ زیرا بین ذات و اصل وجود آنها تباینی وجود ندارد، بلکه این موضوع از راه فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر»[۵] کاملاً امکان پذیر است. از همین رو، محققان عرفان اسلامی از «گذشته تا به امروز» به این موضوع اذعان دارند که «اولیای خدا، ظهور حق و تجلّی نور حق در هیکل آدمی‌اند ... یا دست کم، اتحاد نوری یا وحدت ظهوری با حق و ظهور مقام ربوبیّت در مظهر بشری‌اند، یعنی تجلّی حق در آینه وجود انسانی و مظهریّت تامّهٔ الهی، مخصوص و منحصر است به صنفی از بشر که مصداق تامّ انسان کامل‌اند».[۶]

به واسطهٔ «همین اتصال و پیوستگی روحانی است که گفتهٔ عارفان واصل، گفتهٔ حق؛ و اراده و خواست ایشان، اراده و مشیت حق است؛ تا آنجا که وجود ایشان آینه گردان صفات و آیات؛ و منشأ آثار و برکات الهی است. یعنی در عین بندگی، آثار خدایی از ایشان ظاهر می‌شود، و دوستی ایشان، دوستی حق و سر سپردن پیش ایشان، سرسپردن

---

۱ . ابوابراهیم اسماعیل مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵، ج۴، ص ۱۵۸۴.

۲ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۷۲.

۳ . ر.ک: یدالله جلالی پندری و مهری زینی، «فنای عارفانه، بقای جاودانه»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۸۷، صص۶۴-۶۵.

۴ . ملاصدرای شیرازی، الحکمةالمتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج۱، ص ۷.

۵ . جلال ستاری، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲. همچنین: جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه ، ج۱، صص ۱۲۷-۱۲۹.

۶ . جلال ستاری، عشق صوفیانه، ص ۱۶۲. همچنین: جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، صص ۱۸۸-۱۹۲.

پیش خداست».[۱] و باز، به همین دلیل است که نام پیر و انسان کامل که در حق فانی شده است در هر عصری همانند «اسم اعظم الهی» است و بردن نام او راهگشای هر کاری است. همچنانکه حضرت عیسی(ع) به برکت بردن نام خود معجزه می‌کرد.[۲]

نکتهٔ قابل توجّه در متون عرفانی آن است که غالباً آن کسی را که به مقام فناء فی‌الله رسیده و در حق ذوب گشته و به اوصاف و اخلاق الهی متّصف و متخلّق شده است، با نام «انسان کامل» معرفی نموده‌اند. به همین دلیل در این قسمت به صورت بسیار مختصر، به معرفی چهرهٔ انسان کامل، از دیدگاه برخی از عرفا می‌پردازیم.

انسان کامل

از انسان کامل با نام‌های مختلفی در کتب عرفا و متصوّفه یاد شده است «به جهات و اعتبارات مختلف، از این قرار: جبرئیل، از جهت آنکه از عالم حقایق و دقایق خبر می‌دهد؛ میکائیل، از جهت آنکه معارف و مکارم به طالبان روزی می‌دهد؛ اسرافیل، از جهت آنکه از معاد و بازگشت، مریدان را آگاه می‌فرماید؛ عزرائیل، که قتل نفس امارهٔ مریدان می‌کند و ... ».[۳] همچنین صاحب زمان، هادی، مهدی، صوفی، مرشد، شیخ و پیر، از دیگر نام‌های انسان کامل است.[۴]

بایزید بسطامی، انسان کامل را کسی می‌داند که به یکی از اسماء الهی «الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن» موصوف شده باشد.[۵]

ابن عربی، انسان کامل را «علت آفرینش و غایت قصوای هستی»[۶] و «نایب الحق و معلّم الملائک و قائم به احدیّت و مظهر جمیع اسماء الهی» دانسته است،[۷] و در جای

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج۲، ص ۹۱۲.

۲ . همانجا.

۳. سیّدجعفر سجّادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۱۵۰.

۴. همان، ص ۱۵۱.

۵ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۲۶۲.

۶ . ابوالعلاء عفیفی، شرحی بر فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی، ص ۴۴.

۷ . محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات المکیه، ج۱، ص ۳۷۹.

دیگر بوضوح انسان کامل را «صورت کامل حضرت حق و آیینه صفات الهی»[۱] نامیده است.

از دیدگاه ابن‌عربی «آنگاه که خدای سبحان، خواست خود را در کون جامع مشاهده نماید، انسان کامل را به عنوان روح عالم و آیینه تمام‌نمای هستی آفرید، و این کون جامع که انسان کامل و خلیفهٔ الهی نامیده می‌شود، موجودی است که خداوند متعال به واسطهٔ او به سوی خلقت نظر کرده و آنها را مورد رحمت خود قرار می‌دهد».[۲]

صدرالدّین قونوی، انسان کامل را «برزخ بین وجوب و امکان و جامع بین صفات قدیم و صفات حادث و ستون آسمان‌ها و زمین می‌داند که بدون وجود او نظام آسمان‌ها و زمین از هم پاشیده خواهد شد».[۳]

عزیزالدین نسفی، انسان کامل را آگاه بر تمام عوالم و اسرار دانسته و معتقد است که «در ملک و ملکوت و جبروت هیچ چیز بر وی پوشیده نمانده است ... انسان کامل زبده و خلاصهٔ کائنات است»[۴] و علاوه بر این «موجودات جمله به یکبار، تحت نظر انسان کامل‌اند، هم به صورت و هم به معنی».[۵]

صائن‌الدین ابن ترکه (متوفی به ۸۳۰ هجری)، از محققان صوفیه، در باب انسان کامل این‌گونه آورده است: «خداوند با ظهور در این مظهر، ذات خود را از جهت جامعیتی که برتر از آن حیثیتی نیست، ادراک می‌نماید».[۶] پس انسان کامل مظهر اسماء حُسنای الهی است: «حق سبحانه و تعالی، چون با جمیع اسمای حُسنای خود، قصد ظهور نماید، مرآتی جز انسان کامل شایستگی مظهر بودن برای آن را نخواهد داشت».[۷]

---

۱ . کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۱۱.

۲ . سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۹۷.

۳ . عبدالرّحمن جامی، نقدالنّصوص فی شرح نقش‌الفصوص، ص ۹۷.

۴ . عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، صص ۷۴-۷۵.

۵ . همان، ص ۳۷۵.

۶ . یحیی کبیر، انسان‌شناسی (انسان کامل در مکتب فلسفی- عرفانی صائن الدین ابن ترکه)، تهران، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۴، ص ۱۷.

۷ . همان، ص ۳۱.

شیخ عبدالکریم‌بن‌ابراهیم جیلی (متوفّی به ۸۵۰ هجری) معتقد است که: «انسان کامل قطبی است که فلک دایرهٔ وجود از اوّل تا به آخر بر گرد او می‌چرخد؛ و انسان کامل همیشه و در همهٔ اعصار یکی بیش نیست».[1]

شمس‌الدین محمّد تبریزی نیز مباحث مختلفی در باب فنا فی‌الله، که از دیدگاه بسیاری از عرفا عالی‌ترین درجه عرفانی سلوک است، مطرح کرده است که در ادامه به ذکر نظریّات او در این باب و چگونگی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

فنا، ناشناخته‌ترین وادی

از دیدگاه شمس، کسانی که به وادی فنا راه یافته و در حق تعالی فانی می‌شوند، دیگر از آن وادی باز نمی‌گردند تا بتوانند آن جایگاه را برای دیگران توضیح دهند. آن کسانی هم که به توضیح وادی فنا می‌پردازند خود در مقام فناء فی‌الله نیستند؛ بلکه تنها از روی مشاهده احوال سایرین به توضیح و تبیین آن می‌پردازند. بنابراین، وادی فنا ناشناخته‌ترین وادی سلوک است.

شمس در ضمن حکایتی نمادین، ضمن اشاره به مفهوم فنا و غرق شدن عارف در وجود پروردگار، به ناشناخته بودن این وادی نیز اشاره می‌کند: «جماعتی رفتند سرِ آب فرات را ببینند. دو سال راه کردند. دیدند که از سر کوهی برون می‌آید. یکی بر رفت؛ چرخ زد که خوش است و فرو رفت. دیگری همین. بعضی گفتند: خدا داند ایشان را چه شود؟ فروشان می‌کشند یا چیست؟ بعضی بازگشتند؛ خبر آوردند که تا آنجا رسیدیم، و یاران فرو رفتند، دگر نمی‌دانیم. آوازه آوردند».[2]

بدین ترتیب، کسانی که واقعاً به مقام فناء فی‌الله رسیده‌اند چنان در حق غرق می‌شوند که دیگر بازگشتی برای آنها متصوّر نیست و به همین دلیل، سخنی از آنها بر نمی‌آید. گویی رسیدن به مقام فنا، مترادف است با خاموشی و سکوت.

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که هر کسی به مقام فناء فی‌الله برسد و به دریافت اسرار الهی نایل آید، دیگر قادر به سخن گفتن نیست. گویی هر که را اسرار

---

۱. عبدالکریم جیلی، الانسان‌الکامل فی معرفة الاوایل، بیروت، انتشارات دارالفکر، بی‌تا ، ص ۷۴.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۶.

وادی فنا می‌آموزند، دهانش را بر می‌دوزند تا قادر به بیان اسرار این وادی نباشد:

بـر لـبش قفـل اسـت و در دل رازهـا   لـب خمـوش و دل پُـر از آوازهـا

عارفـان کـه جـامِ حـق نوشـیده‌انـد   رازهـا دانسـته و پوشـیده‌انـد

هـر کـه را اسـرار کـار آموختنـد   مهـر کردنـد و دهـانش دوختنـد[۱]

این سخنان شمس و ابیات مولوی یادآور حکایت پروانگان و خبر آوردن ایشان از حقیقت شمع است که هر یک به فراخور نزدیکی به شمع تصویری از آن عرضه می‌کردند، امّا آن پروانه‌ای که با تمام وجود، خویش را در آتش شمع زد به حقیقت آن پی برد، در حالی که دیگر قادر به بیان حال خویش نبود:

... دیگری برخاست می‌شد مست مست   پـای‌کوبـان بـر سـر آتـش نشست

دست در کـش کـرد بـا آتـش بـه هـم   خویشتن گم کـرد بـا او خـوش بـه هـم

چـون گرفـت آتـش ز سـرتا پـای او   سـرخ شـد چـون آتشـی اعضـای او

ناقـد ایشـان چـو دیـد او را زِ دور   شمع با خـود کـرده هـم رنگـش ز نـور

گفـت ایـن پروانـه در کـار است و بـس   کس چه داند، این خبـردار است و بـس

آنکـه شـد هـم بـی‌خبـر هـم بـی‌اثـر   از میـان جملـه او دارد خبـر[۲]

به قول مولوی تا در حقیقتِ حق نیست نشوی، به بارگاه بی‌نشان الهی راه نمی‌یابی:

هـیچ کـس را تـا نگـردد او فنـا   نیسـت ره در بارگـاه کبریـا

چیسـت معـراج فلـک؟ ایـن نیسـتی   عاشـقان را مـذهب و دیـن نیسـتی

چون که اصـل کارگـاه ایـن نیستی است   که خلا و بی‌نشـان است و تهـی اسـت[۳]

بنابراین، شمس و مولوی معتقدند که وادی فنا، وادی‌ای ناشناخته است، زیرا هر که در آن وادی غرقه گردد، دیگر خبری از او باز نخواهد آمد.[۴]

---

۱ . مثنوی، ج ۳، ص ۱۴۳.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، ص ۱۹۲.

۳ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۸۹.

۴ . به قول سعدی در کتاب گلستان:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز   کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

این مدعیان در طلبش بی خبرانند   کان را که خبر شد خبری باز نیامد (سعدی شیرازی، کلیات، ص۳۰)

موصوف شدن به صفات الهی

شمس در چند جای سخنان خود، به موصوف شدن عارف به صفات الهی در وادی فنا اشاره کرده است. او این موضوع را این‌گونه برای سالک راه حق بیان می‌کند که اگر در حق تعالی فانی گردی، «موصوف به صفاتِ حق شوی، از حَی قیّوم آگاهی یابی».[۱] او در جای دیگر با توجّه به همین مفهوم، این چنین گفته است: «اما آنچه تعجب نمودی از صبر من، چون من صفات حقّم، صفت من صفت او باشد».[۲] که به نوعی مقام فنای خود در حضرت حق و موصوف شدن به صفات الهی را بیان می‌دارد، چرا که «آن بنده که خاصتر باشد، او را به صفات خدا راه نمایند»[۳] تا به صفات حق موصوف شود.

مولوی نیز این موضوع را در چند جای مثنوی خود انعکاس داده و چنانکه شیوه معمول اوست، این مفهوم را به صورت تمثیلی بیان کرده است. از دیدگاه مولوی، همچنان که سنگ بر اثر تابش آفتاب، به صفات آفتاب موصوف شده و از سنگ به لعل تبدیل می‌گردد، انسانی که به فنای در حق دست یابد نیز به صفات حقّانی موصوف می‌شود و وجود او تبدیل به وجودی الهی می‌گردد. از این رو، گاه اولیای الهی را ابدال نیز خوانده‌اند. به عبارت دیگر، «آن کس که هستیِ خود را در هستی خدا محو کند و ارادهٔ خود را به ارادهٔ خدا تسلیم کند، در خدا فانی می‌شود. مولوی معتقد است که بدین ترتیب، ابدال هستیِ گذرای خود را به هستی پایا، بدل می‌کنند»[۴]:

همچو سنگی کاو شود کُل لعل ناب — پُر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندر او — پُر شود از وصفِ خور او پشت و رو[۵]

بنابراین؛

همره خورشید را شب پَر مخوان — آنکه او مسجود شد، ساجد مدان
چون مبّدل گشته‌اند ابدال حق — نیستند از خلق، برگردان ورق[۶]

---

۱. مقالات شمس، ج۲، ص ۱۸.

۲. همان، ج۱، ص ۲۵۲.

۳. همان، ج۲، ص ۱۵۲.

۴. عبدالباقی گلپینارلی، نثر و شرح مثنوی، ج۳، ص۷۹۸. همچنین ر.ک: همان، ج۱، صص۱۱۹–۱۲۰.

۵. مثنوی، ج ۳، ص ۱۲۹.

۶. همان، ج۳، ص ۴۵۴.

مولوی در جای دیگر با توجّه به حدیث شریف «قرب نوافل» به موصوف شدن حضرت نوح به صفات الهی و فنای ایشان در حق اشاره می‌کند:

گفت نوح ای سرکشان من، من نیم   من ز جان مرده به جانان می‌زیم
چون بمردم از حواس بوالبشر   حق مرا شد سمع و ادراک و بصر[۱]

همانگونه که یادآور شدیم این موضوع مقتبس است از حدیث قرب نوافل که: «مَا یَزالُ عَبدی یَتَقَرَّبُ اِلیَّ بالنَّوافِل حَتّی اُحِبُّهُ فاذا اَحبَبتُهُ کُنتُ سَمعَهُ الّذی یَسمَعُ به وَ بَصَرَهُ الّذی یَبصُرُ به وَ یَدَهُ الّتی یَبطِش بِهَا وَ رِجلَهُ الّتی یَمشِی بِها».[۲](یعنی: بندهٔ من همواره می‌کوشد، با انجام دادن عبادات مستحبی، حبیب من شود. پس، هنگامی که او را به عنوان حبیب برگزیدم، گوش او می‌شوم تا با آن بشنود و چشم او می‌شوم تا با آن ببیند و دست او می‌شوم، تا با آن کار کند و پای او می‌شوم تا با آن راه برود).

طبق این حدیث شریف، فعل و گفتار و سخن عارف در مقام فنای صفات، عین فعل و گفتار و سخن خداوند است و این بدان دلیل است که عارف در خداوند محو گشته و صفات او عین صفات الهی شده است. همانند آب کوزه که اگر آن را در آب رودخانه بریزیم، مباینت و دوئی میان آنها بر می‌خیزد و آب کوزه در آب رود محو شده، صفات آن را می‌یابد:

آب کوزه چون در آب جو شود   محو گردد در وی و جُو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا   زین سپس نه کم شود نه بد لقا[۳]

ملاحظه می‌شود که شمس و مولوی معتقدند که عارف در مقام فنای فی‌الله، موصوف به صفات الهی می‌شود. در این حالت، ماهیّت عارف بکلّی تغییر کرده و اگرچه در ظاهر همانند سایرین است، امّا صفات او عین صفات الهی است. در این مرحله است که وجود عارف در حق نیست گشته و به واسطهٔ این فنا، بقا و حیات جاودانه می‌یابد.

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۹۲.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۸۹. و: حسن بن ابی الحسن محمّد دیلمی، ارشادالقلوب، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۳ه.ق، ج۱، ص۹۱.

۳ . مثنوی، ج ۲، ص ۲۲۲.

حیات الهی (بقاء بالله)

همانطور که یادآور شدیم، شمس معتقد است که عارف با فنا شدن در حق، حیات الهی و جاودانه یافته و از مرگ امان می یابد: «از جمله سردیها و مرگها امان یابی... مرگ از دور تو را می‌بیند، می‌میرد. حیات الهی یابی».[۱]

این سخن شمس به گونه‌ای اعتقاد به بقاء بعد از فنا یا همان بقاء بالله است که تعدادی از عرفای مسلمان به آن اشاره کرده‌اند؛ از جمله، نجم رازی در این مورد می‌گوید: «بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله، سیر فی‌الله آنگاه محقّق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجود و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان، در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقی کند».[۲] خواجه عبدالله انصاری نیز می‌گوید: «پس از میدان فنا میدان بقاست».[۳] و عطار هم معتقد است که بعد از فناست که عارف به مقام بقا، راه می‌یابد:

دلا هرگز بقای کُل نیابی   که تا جان فانی جانان نگردد[۴]

شمس تبریزی در جای دیگر، این مفهوم را با وضوح بیشتری بیان داشته است: «چون آب از دهان و بینی گذشت و از سر، اکنون ایمن شد، تا دهان و بینی بالای آب است، هنوز به خود می‌رود و به خود می‌زید. چون در آب تمام غرق شد و دهان و بینی فرو رفت. گویند که مُرد، بعضی گویند زنده شد، و هر دو راست است. آن زندگی عاریتی برفت، زندگی مقیم باقی آمد».[۵] یعنی عارف پس از نیست شدن و فنای در حق به بقای جاودانی در حق دست یافت.

مولوی نیز در چند جای مثنوی به این مفهوم پرداخته و معتقد است که عارف پس

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۷.

۲ . نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، ص ۴۲۶.

۳ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۷۳.

۴ . فریدالدین عطار نیشباوری، دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۱۰.

از فنای در حق به «حیات الهی»[۱] و «زندگی مقیم باقی»[۲] رسیده و از «مرگها امان»[۳] یافته، «زیرا که بقای بعد الفنا، به بقاء اللّه است»[۴]:

جنبش فانیم، بیرون شد ز پوست — جنبشم، باقی است اکنون چون ازوست[۵]
هوی فانی چونکه خود با او سپرد — گشت باقی دایم و هرگز نمرد[۶]

مولوی در جای دیگر، با ذکر مثالی به تشریح این موضوع پرداخته است. از دیدگاه او، عارف نیز همانند قطرهٔ آبی که با پیوستن به دریا- که اصل و حقیقت اوست- از گزند و هراس باد و خاک نجات می‌یابد، با فنای در حق، علاوه بر رها شدن از رنج‌ها، در ذات حق به بقای جاودانه دست می‌یابد:

همچو قطره خایف از باد و زخاک — که فنا گردد بدین هر دو هلاک
چون به اصل خود که دریا بود جَست — از تَف خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم گشت در دریا ولیک — ذات او معصوم و پابرجا و نیک[۷]

از این رو، اگرچه عارف در ظاهر، در حق فانی می‌شود، امّا در معنا و حقیقت به بقای جاودانی می‌رسد. در این مرحله «تخلّق به اخلاق حضرت پادشاهی به حصول پیوندد ... و عارف به مشاهدهٔ جریان قدرت الهی در تصاریفِ احکام نامتنهاهی فانی شود از ملاحظهٔ آثار اغیار؛ و باقی گردد به استیلای صفت مَلِک جبّار».[۸]

هرکه اندر وجه ما باشد فنا — «کُلُّ شَیء هالِکٌ»[۹] نبود جزا
زانکه در الّاست او از لا گذشت — هر که در الّاست او فانی نگشت[۱۰]

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۸.
۲ . همان، ج۱، ص ۲۱۰.
۳ . همان، ج۲، ص ۱۸.
۴ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۲۹۱.
۵ . مثنوی، ج ۲، ص ۳۴۱.
۶ . همان، ج۲، ص ۴۳۳.
۷ . همانجا.
۸ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۴، ص ۱۷۰۳.
۹ . قرآن مجید، سوره قصص(۲۸)، آیه ۸۸. (هرچیز تباه شونده است جز وجه‌الله).
۱۰ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۸.

به همین دلیل، کسی که «خود را در وجه الله محو نماید به بقای حق باقی می‌ماند ... چرا که خود را در حق فنا کرده، پس به بقای حق زنده است و هالک نیست و مستثنی است».[۱]

بنابر آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که شمس تبریزی و مولوی معتقدند که هر کسی که در حق فانی شود، از مرگها امان یافته و در ذات حق تعالی، بقای جاودانه می‌یابد. بنابراین شمس و مولوی، مقام «بقاء بالله» را برتر از مقام «فنا فی‌الله» می‌دانند.

در مقام فنا، متکلّم خداست

همانگونه که متذکّر شدیم، شمس معتقد است که در مقام فناء فی‌الله عارف به صفات الهی موصوف می‌شود. در این مقام، شخصیّت عارف بکلّی در حق ذوب شده و اگرچه در ظاهر، عارف سخن می‌گوید ولی در حقیقت، متکلّم خداست. شمس این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد: «ابلیس در رگهای بنی آدم درآید، امّا در سخن درویش درنیاید؛ آخر، متکلّم درویش نیست. این درویش، فانی شده است، محو شده».[۲] شمس در ادامه، برای روشن‌تر شدن این موضوع مثالی می‌آورد که در عین سادگی، بسیار شیرین و رساست: «چنانکه پوست بز را «نای انبان» کردی، بر دهان نهادی درمیدمی، هر بانگی که آید بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه از پوست بز می‌آید، زیرا پوست بز فانی شده است ... و همچنین بر پوست دهل می‌زنی، بانگی می‌آید، و آن وقت که حیوان زنده بود، اگر [بر] پوست زدی، بانگ آمدی؟ ... از ضرورت گفته می‌آید این مثال، که در درویش کامل، متکلّم خداست».[۳]

مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را با الفاظی تقریباً مشابه، در مثنوی انعکاس داده است. او نیز معتقد است در مقام فنا، متکلّم درویش نیست؛ بلکه خدا متکلّم است. زیرا درویش کامل در خداوند فانی شده است[۴]:

گفت قائل در جهان، درویش نیست — ور بود درویش، آن درویش نیست

---

۱ . سیدجعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۳، ص ۱۲.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۷۳.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۷۳.

۴ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۱۶۷.

هســــــــت از روی بقـــــــــای ذاتِ او   نیســت گشــته وصـف او در وصـف هـو
چـــون زبانـــه شـــمع، پـــیش آَفتـــاب   نیست باشـد، هسـت باشـد در حسـاب[۱]

و باز، در جای دیگر تأکید می‌کند که آنکه در حق نیست و فانی شـده اسـت، دیگـر دم و سخن او مربوط به او نیست؛ بلکه دمی الهی است که از وجود او خارج مـی‌شـود. زیرا عارفان، «حجاب موهومِ هستیِ خویش را از میان برداشته و به حکم مَـن کـانَ لِلّـهِ کانَ اللهُ لَه[۲]، زبان گویا و گوش شنوا و دست گیرای خداونـد، زبـان و گـوش و دسـت ایشان شده است».[۳] به بیان دیگر، «نایبان حق، چون خود را در حق فنا می‌کنند، به بقـای او باقی می‌مانند و مرتبت آنان بدان جا مـی‌رسـد کـه از جانـب حـق مـأمور راهنمـایی بی‌خبران می‌شوند».[۴] بنابراین، ایسـتادگی در برابـر سـخنان ایشـان، مخالفـت بـا سـخن خداست:

چونکه مـن مـن نیسـتم، ایـن دم زهوسـت   پیش این دَم، هر که دَم زد، کـافر اوسـت
هســـت انـــدر نقـــش ایـــن روبـــاه، شـــیر   ســـوی ایـــن روبـــه نشـــاید شـــد دلیـــر[۵]

و باز در جای دیگر، یادآور می‌شود که انسان کامل در خداوند، بکلّی فـانی گشـته و سخن او، سخن خداست:

مــــا بمـــــردیم و بکلّـــــی کاســــتیم   بانــــگ حــــق آمــــد همــــه برخاســــتیم
مطلـــق، آن آواز خـــود از شـــه بـــود   گـــر چـــه از حلقـــوم عبـــدالله بـــود[۶]

یگانگی پیر با خدا (مقام انسان کامل)

عالی‌ترین تصویری که شمس و مولوی از مقام فناء فی‌الله عرضه می‌کنند، فنـای پیـر در خداوند و یگانگی او با حضرت حق تعالی و به لسان دیگر مقام «انسان کامل» است. در این جایگاه پیر که وجودش کاملاً در حق فانی شده و ظاهر و باطن او تجلّـی تـام و

۱ . مثنوی، ج ۲، ص ۲۰۹.
۲ . کسی که خود را وقف راه خدا کند، خدا هم مدافع اوست.
۳ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۲، ص ۶۸۷.
۴ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۳۶.
۵ . مثنوی ، ج۱، ص ۱۹۲.
۶ . همان، ج۱، ص ۱۱۸.

تمام خداوند است[۱]، برای مرید در حکم مظهریّت تامهٔ خداوندی بر روی زمین است، چنانکه مرید هیچ مباینتی بین او و حق تعالی نمی‌بیند: «یکی را سؤال کردند که شیخ تو بهتر است یا ابایزید؟ گفت: شیخ. گفتند: شیخ تو بهتر است یا (پیغامبر) علیه السلام؟ گفت: شیخ. گفتند: شیخ تو یا خدا؟ گفت: من یگانگی و توحید آنجا یافته‌ام، غیر آن یگانگی نمی‌دانم».[۲]

در این مقام، عارف آگاه دریافته است که بزرگداشت پیرِ در حق فانی شده یا انسان کامل، دقیقاً بزرگداشت خداست؛ زیرا در مقام وحدت، مباینت و جدایی میان آنها نیست: «... این قدر نمی‌دانند که عزیز داشتن تو، ای بندهٔ خاص ما، عزیز داشت ماست و تعظیم خدایی ماست».[۳] چرا که «در این مقام *از آن ماست* همان است به معنی که *از آن توست*. چون تو، ما شد؛ اِنَّا اَنزَلنا[۴] همان باشد که أَنتُم أنزَلتُم[۵]».[۶]

این سخنان شمس، اگرچه بسیار کوتاه هستند و به صورت اشاره‌وار بیان شده‌اند، امّا تأثیر شگرفی بر اندیشه و تفکّر مولوی گذاشته‌اند. مولوی در جای‌جای مثنوی معنوی، به یگانگی پیر با خداوند و یا مقام انسان کامل اشاره کرده است. اساساً طریق «مولوی در کیش تصوّف، آیین بشرپرستی است؛ یعنی آنجا که جلوهٔ حق را در مظهر بشری و نور خدا را در مشکات آدم خاکی ببیند او را می‌پرستد؛ و پرستش او عین خداپرستی است»،[۷] زیرا وجود پیر در خداوند فنا گشته و دیگر دوگانگی‌ای میان آنها باقی نمانده است:

---

۱ . «چون باطن حق، ظاهر انسان کامل است و ظاهر حق، باطن انسان کامل، پس باطن و ظاهر انسان کامل، ظاهر و باطن حق تعالی است»(شاهزاده محمّد داراشکوه، حسنات‌العارفین، به تصحیح سیّدمخدوم رهبن، تهران، مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن، ۱۳۵۲، ص ۴۲).

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۷.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۷۶.

۴ . قرآن مجید، سوره قدر(۹۷)، آیه ۱. (ما فرو فرستادیم).

۵ . تو فرو فرستادی.

۶ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۷.

۷ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۲، ص ۹۱۴.

چـون انـاالحق گفـت شـیخ و پـیش بُـرد پـس گلـوی جملـه کـوران را فشـرد
چـــون اِنـــای بنـــده لا شـــد از وجـــود پس چـه مانـد؟ تـو بینـدیش ای جحـود
گـر تـو را چشـمی اسـت بگشـا، در نگـر بعـد لا آخـر چـه مـی‌مانـد مگـر؟[۱]

بنابراین، پیر به آن دلیل که «متصّل به حق است، میان او و حق فاصله‌ای نیست؛ چنانکه میان سایه و آفتاب فقط خطی موهوم فاصله است، و آن جدایی میان ولی و حق، زادهٔ اوهام است».[۲] بنابراین مولوی همواره سعی می‌کند که انسانها را از این وهم و دوبینی نجات داده و به وادی وحدت هدایت نماید:

دو مگـــوی و دو مـــدان و دو مخـــوان بنـده را در خواجـهٔ خـود محـو دان
خواجـه هـم در نـور خواجـه آفـرین فـانی اسـت و مـرده و مـات و دفـین
چـون جـدا بینـی ز حـق ایـن خواجـه را گـم کنـی هـم مـتن و هـم دیباچـه را
چشـم دل را هـین گـذاره کـن ز طـین آن یکـی قبلـه اسـت، دو قبلـه مبـین[۳]

سالک الی‌الله باید بداند که اگرچه پیر ظاهرش در مکان مادّی است، امّا جان او متحد با پروردگار و در لامکانی فوق اوهام است:

صـورتش بـر خـاک و جـان در لامکـان لامکـانی فـوق و هـم سـالکان
بـل مکـان و لامکـان در حکـم او همچـو در حکـم بهشـتی چـارجو[۴]

اگرچه ظاهر پیری که در حق فانی شده در ظاهر همانند دیگر انسانهاست، امّا سالک باید فریب ظاهر را نخورد و بداند آفتابی الهی و ذاتی خدایی در این قالب بشری پنهان شده است:

در بشـر روپـوش کـرده اسـت آفتـاب فهـم کـن والله اعلـم بالصـواب[۵]
چـون فنـا شـد مـایِ مـا، او مانـد فـرد پـیش پـای اسـب او گـردم چـو گـرد
تـا کـه نفریبـد شـَما را شـکل مـن نُقـل مـن نوشـید پـیش از نَقـل مـن

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۹۳.
۲ . بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۱۹۵.
۳ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۵۵.
۴ . همان، ج۱، ص ۹۷.
۵ . همان، ج۱، ص ۱۸۲.

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد[۱]

از دیدگاه مولوی، پیران کامل به گونه‌ای در حق فنا و با او متحد شده‌اند که «می‌توانیم ایشان را به نام *مولا* و *حق* و *رب* بخوانیم؛ به این اعتبار که چون در حق فانی و به حق باقی شده‌اند، هستی و کردار ایشان همه گفتار و کردار حق است، دست او دست حق، و بیعت او با بیعت با حق است».[۲]

مولوی در جای دیگر، «در صفت انسان کامل و اتحاد ظاهر و مظهر و تجلّی لاهوت در ناسوت و ظهور حق در کسوت بشری»[۳] این‌گونه می‌گوید:

چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای گرد کعبهٔ صدق برگردیده‌ای
خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست
چشم نیکو باز کن، در من نگر تا ببینی نور حق اندر بشر[۴]

در مجموع، شمس تبریزی و مولوی به این موضوع اعتقاد راسخ دارند که در انتها درجهٔ سلوک، پیر ربّانی در حق تعالی فانی شده و در او باقی می‌گردد. در این حال، پیر به طور کامل با خداوند به یگانگی رسیده و تجلّی تام و تمام اوست. در چنین حالتی، پرستش و گرامی‌داشت و اطاعت او عین پرستش و اطاعت خداوند است. اگرچه شمس این مفهوم را به صورت مختصر بیان داشته، امّا مولوی با جسارت و صراحت تمام به بسط و گسترش این مفهوم پرداخته است.[۵]

به طور خلاصه، می‌توان گفت، شمس تبریزی نظریّاتی چند در باب فنا در میان سخنان خود مطرح کرده است که بسیاری از این سخنان در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس مقام فنا را ناشناخته‌ترین وادی سلوک دانسته و معتقد

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۳۱۰.

۲ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۲، ص ۹۲۴.

۳ . همانجا.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۱.

۵ . مولوی در دیوان غزلیات خود، با وضوح تمام، «شمس من و خدای من» سر داده و شمس را همان نوری معرفی می‌کند که در کوه طور بر موسی متجلّی شده و خود را به عنوان خدای مطلق معرفی کرده است:

تو آن نوری که با موسی همی گفت خدایم من، خدایم من، خدایم

(دیوان کبیر، ج ۳، ص ۲۵۲)

است که هر کس به این وادی گام بگذارد در آن غرقه شده و دیگـری خبـری از او بـاز نخواهد آمد. مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی خود منعکس کرده است.

همچنین شمس و مولوی، معتقدند که عارف در مقام فنا به صـفات الهـی موصـوف شده؛ یعنی پس از خالی شدن از صفات بشری، صفات حقّانی جایگزین آنهـا مـی‌شـود. علاوه بر این، شمس معتقد است که عارف در این مرحله پـس از فنـای کامـل در حـق تعالی، حیات الهی جاودانه می‌یابد و به عبارت دیگر به مقام بقاءبالله می‌رسد. مولوی نیز در مثنوی خود به این موضوع توجّه کرده و این مفهوم مـورد نظـر شـمس را بـه زبـان دیگری بیان نموده است.

همچنین، شمس و به پیروی از او مولوی، معتقدنـد کـه در سـالکی کـه در خداونـد فانی گشته است، متکلّم خداست؛ یعنی اگرچه در ظاهر، عارف سخن می‌گویـد، امّـا در حقیقت خداست که از زبان و حلقوم او سخن خویش را جاری و ساری مـی‌سـازد. در انتهای مقام فناء نیز شمس و مولوی، به یگانگی پیر با خداوند و یـا مقـام انسـان کامـل پرداخته‌اند. از دیدگاه ایشان پیر کامل، همان انسان کامل است که تجلّیِ تامّ و تمام حـق تعالی در قالب بشری است. به همین دلیل، اطاعت و پیروی از او، عینِ اطاعـت از خـدا و عشق و محبّت و خدمت به او، محبّت و خدمت به خداست. بر این اساس، شـمس و مولوی در تعالیم خود، اساس راه طریقت را سر سپردن به خدمت پیری کامل مـی‌داننـد که جلوه کامل خداوند در عالم خاکی است.

در پایان این فصل، می‌توان این‌چنین نتیجه گرفت که اگرچه سخنان شمس در بـاب هفت وادی سلوک به صورت بسیار پراکنده در لابه‌لای کتاب مقالات او مندرج هسـتند؛ امّا می‌توان آنها را به صورتی طبقه‌بندی شده و ساختارمند عرضه کرد. اگرچه مولوی نیز همانند شمس به بیان ساختارمند و طبقه بندی شدۀ هفت وادی سلوک نپرداخته، امّـا در لابه‌لای مثنوی خود، به تمام آنها اشاره کرده و نظرگاههای خویش را در مورد آنها بیـان داشته است.

با تحقیق و بررسی در این دسته از آرای عرفانی شمس و مولوی متوجّه مـی‌شـویم که مولوی بسیاری از مفاهیم عرفانی مورد نظر شمس در باب هفت وادی سـلوک را در مثنوی خود به زیباترین شیوه انعکـاس داده اسـت، بـه طـوری کـه بسـیاری از مفـاهیم عرفانی مقالات شمس در باب طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحیـد، حیـرت و فنـا بـه

صورت مستقیم و گاه با تغییراتی جزئی در مثنوی مولوی دیده می‌شوند. ایـن موضـوع، نشانگر تأثیر عمیق سخنان و تعالیم شمس تبریزی، بر ذهن و ضمیر مولانا جـلال‌الـدین محمّد مولوی است.

فصل پنجم
بازتاب سایر مفاهیم عرفانی
مقالات شمس در مثنوی

در این فصل به تحلیل و بررسی سایر مفاهیم عرفانی موجود در مقالات شمس تبریزی می‌پردازیم و پس از بیان ساختارمند این مفاهیم به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی همّت می‌گماریم. به همین منظور، در ابتدای هر بخش، به صورت بسیار مختصر نظریّات سایر عرفا در باب هر مفهوم عرفانی را بیان کرده و سپس، ضمن بررسی عقاید شمس در آن باب، چگونگی بازتاب آنها را در مثنوی مولوی، بیان می‌کنیم.

۱. ولایت

می‌توان گفت محوری‌ترین موضوع در عرفان اسلامی، بحث پیرامون ولایت و اولیاء است، به طوری که بقیهٔ مسائل عرفانی تحت‌الشعاع این مطلب قرار گرفته‌اند و بدون درک این مبحث، شناخت عرفان اسلامی کاری بس دشوار است. به همین دلیل، هر یک از عرفای مسلمان و محققان عرفان اسلامی در آثار خود، به بحث پیرامون ولایت و مراتب اولیاء پرداخته‌اند. آنچه مورد اتفاق جمیع عرفاست این است که: «اولیاء، گروه نسبتاً محدودی از مردان و زنان هستند که به عالیترین تجارب صوفیانه(عارفانه) دست یافته اند. رابطهٔ ایشان با خداوند چنان است که خداوند، شخصیّت الهی خود را در ایشان متجلّی می‌کند و از ایشان در دیگران آشکار می‌شود»[۱].

اولیاء «جمع ولی، دوستان خدا که اشارت «لا خوفَ عَلَیهِم وَ لا هُم یَحزَنون»[۲] در قرآن، دربارهٔ آنهاست و نزد صوفیه، اینها کسانی هستند که خدا ایشان را به دوستی و ولایت خویش مخصوص کرد؛ آنها را والیان ملک خویش نمود و از متابعت نفسشان

---

۱ . رینولد.ا.نیکلسون، تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمّد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۸، ص ۱۹.

۲ . قرآن مجید، سوره یونس(۱۰)، آیه۶۲.(نه از چیزی ترس دارند و نه اندوهگین اند).

رهانید. بعضی متصوّفه، اولیاء را در امّت محمّدی نظیر انبیاء در امّتهـای سـلف پنداشـته اند».[۱]

برخی از عرفا معنای لغویِ ولی را این‌گونه بیان داشته‌اند: «اگر گویند معنی ولی چـه باشد، گویند دو معنی احتمال کنند، یکی آن که فعیل بود به مبالغت و ایـن بـدان معنـی بود که طاعت او پیوسته بود که هیچ تراخی نیفتد و هیچ معصیت نـرود از وی، روا بـود که فعیل بود، بدان معنی که حق تعالی متولّی او بود و نگاهدار او، از وی طاعت می‌آیـد و وی را خذلان نیافریدند».[۲]

عدّه‌ای از عرفا در مورد مراتب و تفاوت درجهٔ اولیاء این‌گونه آورده‌انـد: «سـرهنگان درگاه حق جَلَّ جَلاله سیصدند که ایشان را اخیار خواننـد و چهـل دیگـر کـه ایشـان را ابدال خوانند و هفت دیگر که ایشان را ابرار خوانند و چهارنـد کـه مـر ایشـان را اوتـاد خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطـب خواننـد و غـوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند».[۳]

برخی از عرفا معتقدند که «چون رسول خدا(ص) از دنیا بیرون شد، زمـین بـه خـدا نالید که نیز بر من پیغامبری نرود به قیامّت، الله جلّ جلاله گفت کـه: مـن از ایـن امّـت مردانی پدید آرم که دلهای ایشان بر دلهای انبیاء بود، آنگه گفت: سیصد کـس از ایشـان اولیاءاند و چهل کس ابدال‌اند و هفت کس اوتاد اند و پنج کـس نقبـا انـد و سـه کـس مختار اند و یکی غوث اسـت».[۴] عرفـا علامـات و نشـانه‌هـایی را نیـز بـرای اولیـاء بـر شمرده‌اند، از جمله ابوعبدالله سجزی گفته است: «علامات اولیاء سه چیز است، تواضـع از بزرگ منشی و بزرگی حال و زهد اندر اندک، و انصاف از قوّت».[۵] و معروف کرخـی گفت: «علامات اولیای خدای عزّوجل آن است که فکرت ایشان اندیشـهٔ خـدای بـود و

---

۱ . عبدالحسین زرین کوب، سرّنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۱۹۰.

۲ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۶۳۱.

۳ . ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۶۹.

۴ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج۲، ص ۵۶۲.

۵ . خواجه عبدالله انصاری، رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، ص ۲۹۹.

قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود».[۱]

خواجه عبدالله انصاری میدان هفتاد و هشتم از صد میدان را «میدان ولایت» می‌داند و می‌گوید: «از میدان حقیقت، میدان ولایت زاید، ایشان که اهل این خلقت‌اند اولیاءاند و اوتاد در میان ایشان؛ قوله تعالی: «اَلاَ اِنَّ اَولیاءَ الله لا خوفٌ عَلَیهِم وَ لاهُم یَحزَنُون».[۲] و اولیاء را سه نشان است: سلامت دل، سخاوت تن و نصیحت خلق. سلامت دل، رستگی است از سه چیز: گله از حق و جنگ با خلق و پسند خود، و سخاوت تن را سه نشان است: دست بداشتن آنچه خود خواهی و به دل باز شدن از آنچه خلق در آنند، منتظر نبودن چیزی را از دنیا بیشی. و نصیحت خلق را سه نشان است: نیکوکاران را یاری دادن، و بر بدکاران ببخشودن، و همه خلق را نیک خواستن، این اخلاق اولیاء است. اصل این، نیکودلی است و جوانمردی و کم آزاری».[۳]

شیخ نجم‌الدین کبری عقیده دارد که: « ولی صاحب اسم اعظم است. وقتی به درجهٔ ولایت می رسد که از مرحله تلوین و تمکین گذشته باشد و به درجه تکوین رسیده باشد، یعنی هنگامی که از مشاهدهٔ صور و معانی عبور کرده باشد و به فنای از معانی در معنی‌المعانی واصل شده باشد،آن وقت است که صاحب مقام ولایت می شود که به منزلهٔ وصول به عین‌الیقین است».[۴]

شیخ نجم‌الدین کبری، اولیای حق را از اولیای باطل این‌گونه مشخص می‌سازد: «[ولی باید]عالم بود به اصول شریعت و عارف به آداب طریقت و واقف بود بر اسرار حقیقت تا چون مرید را در شریعت اشکالی افتد، به علم خویش بیان کند و چون در طریقت، واقعه‌ای روی نماید به معرفت روشن کند و چون در حقیقت سرّی پیدا شود

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۳۲۷.

۲ . قرآن مجید، سوره یونس(۱۰)، آیه۶۲.(آگاه باشید که اولیای خدا هرگز هیچ ترس و هیچ اندوهی در دل آنها نیست).

۳ . خواجه عبدالله انصاری، رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، صص ۳۱۸-۳۱۷.

۴ . محمود یزدی مطلق: «ولایت و ولی در عرفان شیخ نجم الدین کبری و مولانا جلال الدین رومی»، مجله خرد نامه صدرا، شماره بیست و ششم،۱۳۸۰، ص ۴۲.

به بصیرت خویش سرّ آن باز نماید».[۱]

یکی دیگر از عرفا که در باب ولایت به تفصیل سخن گفته است، حکیم ترمذی است. وی مؤسس یکی از چند فرقهٔ نخستین تصوّف است که هجویری از آن نام برده است. «کتاب ختم‌الاولیاء حکیم ترمذی، که یکی از مهمترین متون قدیمی تصوّف است، در بیست و نه فصل نگارش یافته و مؤلف در مقدمه آن، اضطراب و آشفتگی عقاید مردم را در باب ولی و ولایت مورد بحث قرار می‌دهد و سپس، در باب اولیاء و انبیاء و خصایل دهگانهٔ ولی(فصل هفتم) و خاتم انبیاء و خاتم اولیاء(فصل هشتم) و نبوّت و ولایت(فصل نهم) و علامات اولیاء(فصل دهم) و مباحثی در این زمینه‌ها به تفصیل بحث می‌کند».[۲]

شمس تبریزی نیز توجّه خاصی به مفهوم ولایت داشته و سخنان گوناگونی در این باب بیان کرده است. در ادامه، ضمن بیان نظریّات شمس در این باب به بررسی بازتاب این عقاید در مثنوی مولوی خواهیم پرداخت.

ولی و ولایت

شمس معتقد است که معنای حقیقی ولایت یعنی این که انسان بر نفس، خواطر، اعمال و رفتار خویش تسلط تام داشته باشد؛ یعنی پندار، گفتار و کردار او به طور مطلق تحت تسلط او باشد. مطمئناً انسان برای کسب چنین مرتبه‌ای، نیاز به مجاهدهٔ فراوان و علاوه بر آن نیاز به عنایت پروردگار دارد: «معنی ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی؛ بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن، و بر صفات خویشتن، و بر کلام خویشتن، و سکوت خویشتن، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و چون عارفان جبری آغاز نکنند که من عاجزم، او قادر است. نی، می‌باید که تو قادر باشی بر همهٔ صفات خود؛ و بر سکوت در موضع سکوت، و جواب در موضع جواب، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف. و اگر نه، صفات او بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود حاکم او

---

۱ . شیخ نجم الدین کبری، آداب الصوفیه، به تصحیح مسعود قاسمی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۲، ص ۲۷.

۲ . رینولد نیکلسون، تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۲۲۱.

بود!»[۱]

علاوه بر این، شمس معتقد است که اولیای الهی همه چیز را به نور جلال خداوند می‌بینند و به همین دلیل از گناه و خطا مصون بوده و همچون عوام‌الناس، با توجّه به ظاهر دیگران نسبت به ایشان حکم صادر نمی‌کنند: «خدای را بندگانند(اهل ظاهر) که ایشان همین که بینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیّت و چون یکی را در قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد. قومی دیگرند(اولیاء) که ایشان به نور جلال خداوند می‌نگرند؛ از جنگ به در رفته، از رنگ و بو به در رفته».[۲]

مولوی نیز معتقد است که اولیای الهی و مؤمنان راستین همه چیز را به نور الهی می‌بینند و حکم آنها بر اساس نور باطن است نه ظاهر اشخاص؛ بنابراین، ایشان مصون از خطا و سهو هستند:

مؤمنا، ینظُر بِنُورالله شدی   از خطا و سهو ایمن آمدی[۳]

شمس در جای دیگر از سخنان خود، به تأویل و تفسیر حدیثی نورانی از حضرت رسول(ص) می‌پردازد و متذکّر می‌شود که انفاس اولیای الهی زنده کنندهٔ جانهای مرده

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۶. سنایی ابیاتی تقریبا نزدیک به این مفهوم دارد:

غول باشد نه عالِم آنکه از او   بشنوی گفت و نشنوی کردار

بر خود، آن را که پادشاهی نیست   بر گیاهیش پادشا مشمار

(ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، دیوان سنایی، ص ۲۰۲).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۹ .

۳ . مثنوی، ج۲، ص۳۸۷. این سخن مولوی اشاره‌ای دارد به این روایت نورانی: «قَالَ النَّبِیُّ (ص) اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. وَ رُوِیَ عَنْ أُوَیْسٍ ره لَمَّا قَصَدَهُ حَیَّانُ بْنُ هَرِمٍ قَالَ لَهُ حِینَ رَآهُ السَّلَامُ عَلَیْکَ یَا أَخِی حَیَّانَ بْنَ هَرِمٍ فَقَالَ لَهُ مِنْ أَیْنَ لَکَ مَعْرِفَتِی وَ لَمْ تَرَنِی فَقَالَ لَهُ الْمُؤْمِنُ یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ وَ إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِینَ تُسَامُ کَمَا تُسَامُ الْخَیْلِ»(پیغمبر اکرم فرمود: از روشن بینی مؤمن بپرهیزید که او با نور خدا نگاه می‌کند. و از اویس روایت شده که چون حیان بن هَرِم بدیدنش رفت، وقت ملاقات اویس گفت: سلام بر تو ای برادرم حیّان بن هرم. حیان عرض کرد: از کجا تو مرا شناختی با اینکه مرا ندیده‌ای؟ اویس فرمود: مؤمن به نور خدا نظر می‌کند و همانا روحهای مؤمنان با یکدیگر روبرو می‌شوند و آزادند آنچنان که اسبها با هم تماس دارند و آزادند).(حسن بن ابی الحسن دیلمی، إرشاد القلوب إلی الصواب، ج۱، ص ۱۳۱).

و روح‌های فسرده است و همچون باد بهاری کـه باعـث شـکوفایی طبیعـت مـی‌شـود، انفاس اولیاء نیز باعث سرخوشی جانهای آدمیان می‌گردد: «قـال النبـی علیـه السـلام اِنَّ لِرَبِّکُم فی اَیَّامِ دَهرِکُم نَفَحاتٍ، اَلا فَتَعَرَّضُوا لَهَا، مـرا چنـین مـی‌آیـد کـه ایـن ترجمـه را بگویی. معنی این می‌نماید، که این نفحات نفـس بنـده‌ای باشـد از بنـدگان مقـرّب، کـه اوست کیمیای سعادت، نه آن کتاب».[1]

چنانکه ملاحظه می‌شود، شمس براین باور است که این نسـیمهای رحمـانی، نَفَـس اولیای حق و بندگان مقرّب حضرت احدیت هستند که گاهی اوقات بر بنـدگان جـاری می شوند و وجودشان را از آلودگی‌های مادی پاک می‌کنند .

مولوی نیز با نگاهی خاص به این روایت، همچون شمس بـه تأویـل آن پرداختـه و تأکید می‌کند که از نسیمهای رحمت پروردگار که همان انفاس پاک مردان حق و اولیای الهی هستند، غافل نباشید تا به واسطهٔ آنها، وجود آلوده و ناقصتان پـر از صـفا، پـاکی و کمال گردد:

گفـت پیغمبرکـه نفحتهـای حـق	**انـدر ایـن ایـام مـی‌آرد سـبق**
گـوش و هـش دارید ایـن اوقـات را	**در ربایید اینچنـین نفحـات را**
نفحـه آمـد مـر شـما را دیـد و رفـت	**هر که را می خواست جان بخشید و رفت**
نفحـهٔ دیگـر رسـید آگـاه بـاش	**تا ازیـن هـم جـا نمـانی خواجـه تـاش**
جـان آتـش یافـت زو آتـش کُشـی	**جـان مـرده یافـت در خـود جنبشـی**
تـازگی و جنـبش طـوبی اسـت ایـن	**همچـو جنبشـهای حیـوان، نیسـت ایـن**[2]

مسلّم است که منظور از چنین نفحه‌ای نمـی‌توانـد نسـیمهای ظـاهری باشـد؛ بلکـه منظور همان انفاس مقدّس اولیای الهی است.

مولوی در جای دیگر مثنوی، با توجّه به روایت دیگر: «اغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبیعِ فَإِنَّهُ یَفْعَـلُ بِأَبْدَانِکُمْ مَا یَفْعَـلُ بِأَشْـجَارِکُمْ وَ اجْتَنِبُـوا بَـرْدَ الْخَرِیـفِ فَإِنَّـهُ یَفْعَـلُ بِأَبْـدَانِکُمْ مَـا یَفْعَـلُ

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۲. اشاره‌ای ا ست به این حدیث نبوی: « اِنَّ لربَّکُمْ فی اَیّامِ دَهرکُم نَفَحات اَلا فَتعرَّضوا لَها »(در طول زندگی شما نسیمهایی از رحمت پروردگارتان می‌وزد. هان! خود را در معرض آنها قرار دهید).(محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج۶۸، ص ۲۲۱. و : بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص۹۱) .

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۹.

بِأشْجَارِکُم»[۱] که مضمونی شبیه روایت قبلی دارد، با صراحت بیشتری، نفحات روزگار و نَسیمهای بهاری را به انفاس اولیای الهی و مردان حق تأویل کرده است:

پس به تأویل این بود کانفاس پاک — چون بهار است و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت — تن مپوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر — تا ز گرم و سرد بجهی و از سعیر
گرم و سردش نو بهار زندگی است — مایه صدق و یقین و بندگی است
زان کَز او بستان جانها زنده است — زین جواهر بهر دل آکنده است[۲]

شمس، در جای دیگری از سخنان خود، این موضوع را بیان می‌دارد که عالم به وجود اولیاء برپاست و به همین دلیل اولیای الهی در ادوار و اعصار مختلف در جهان حضور دارند و هیچ عصری نیست که ولیی از اولیای حق در آن نباشند: «چون کسی هست، تا مادام که چرخ گردان می‌بینی در سیر، از تأثیرات سیر بنده‌ای است، و زمین را برقرار می‌بینی از تأثیرات ثبات بنده‌ای است که وَ الجبالَ اوتاداً[۳]».[۴]

مولوی نیز به این مفهوم توجّه داشته و بر این باور است که تا روز قیامت، اولیای الهی بر روی زمین حضور دارند و وجود ایشان، علاوه بر اینکه جهان را بر پا نگه می‌دارد، عاملی است برای امتحان اخلاص و ایمان مردم:

پس به هر دوری، ولیّی قائم است — آزمایش تا قیامت دائم است[۵]

بنابراین، می توان گفت که شمس و به تبع او مولوی، بر این باور هستند که اولیای الهی کسانی هستند که با نوری الهی به عالم و حوادث آن می‌نگرند و به همین دلیل، از سهو و خطا مصون هستند. علاوه بر این، وجود اولیای الهی را زنده کنندهٔ دلهای مرده می‌دانند و معتقدند که در هر دور و عصری اولیای الهی در میان مردم حضور دارند.

---

۱ . محمّد باقرمجلسی، بحار الانوار، ج۵۹، ص ۲۷۱. (باد بهاری را غنیمت دارید، زیرا که آن با بدنهای شما آن کند که با درختان شما می‌کند و از سرمای پاییزی پرهیز کنید که آن با بدنهای شما آن کند که با درختان شما می‌کند).

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۲۵.

۳ . قرآن مجید، سوره نبأ(۷۸)، آیه۷.(و کوهها را عماد و نگهبان آن نساختیم؟).

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۷۳.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۲۹۱.

اوصاف اولیاء

شمس تبریزی در لابه‌لای سخنان پراکندهٔ خود، به تعدادی از اوصاف اولیای الهی اشاراتی کرده است که بسیاری از این صفات در مثنوی مولوی نیز متجلّی شده اند. در ادامه، ضمن بیان دیدگاههای شمس در این مورد به چگونگی بازتاب این اوصاف در مثنوی مولوی می‌پردازیم:

یگرنگی اولیاء

نخستین صفتی را که می‌توان برای اولیای الهی نام برد، راستی و یگرنگی ظاهر و باطن است. شمس در جای‌جای سخنان خود، به والا بودن مفهوم راستی و یکرنگی تأکید داشته و معتقد است که مهمترین تفاوت اولیاء با سایر بزرگان همین صفت است: «فرق میان ما و بزرگان همین است که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است. خدا ما را این داده است که با بیگانه توانیم نشستن، با دوست اولیتر».[۱]

شمس، خود با وجود تمام ناملایماتی که در اثر بیان راستی و یکرنگی برای او پیش آمده، در طول زندگی خود، به راستی پایبند بوده و این نظریّهٔ خود را در عمل به اثبات رسانده است: «اوّل و آخر، من با یاران طریق راستی می‌خواستم که بورزم که آن همه واقعه شد».[۲]

مولوی نیز همچون شمس، براین باور است که ظاهر و باطن و جسم وجان اولیاء یکرنگ، پاک و زلال است و اولیای الهی در ظاهر و باطن راست و یکرنگ هستند؛ زیرا «جسم مرد کامل، بر اثر ریاضت، پاک و منزه می‌گردد و از هوی و هوس و شهوات می‌رهد و در طلب کمال، با روح همداستان می‌شود و حکم او و اوصاف او همان حکم و اوصاف روح است»[۳]:

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۵۵ .

۲ . همان، ج۲، ص ۱۸۰.

۳ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۸۲۳.

پس بزرگان این نگفتند از گزاف — جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان ونقششان — جمله جان مطلق آمد بی نشان[۱]

امّا متأسفانه، افراد ظاهربین و سطحی نگر، فقط به ظاهر اولیاء توجّه کرده و از باطن ایشان غافل و بی‌خبرند، به همین دلیل، از اولیاء بی‌بهره می‌مانند و حتّی گاه به دشمنی با ایشان بر می‌خیزند:

ظاهرش مانـد بـه ظاهرها ولیک — قرص نان از قرص مه دور است نیک
گریـۀ او خنـدۀ او نطـق او — نیست از وی، هست محض خلق هو
چون کـه ظاهرها گرفتند احمقان — وان دقایق شد از ایشان بس نهان
لاجرم محجوب گشتند از غرض — کـه دقیقه فوت شد در معترض[۲]

قدرت همنشینی با اقشار مختلف

از نظرگاه شمس، اولیای الهی این قدرت را دارند که با تمام اقشار جامعه اعم از نصرانیان و جهودان و حتّی خراباتیان و بدکاران همنشین شوند و با آنها بیامیزند، دوستی کنند، به آنها مهر بورزند و نه تنها باطن و درونشان از آلودگیها مصون بماند، بلکه از صفای باطن خویش همه اقشار را بهره‌مند ساخته و به سوی حق و حقیقت هدایت کنند. البتّه شمس معتقد است که این مرحله فقط مخصوص اولیای خاص است و هیچ‌کس دیگر قادر به این کار نیست: «لحظه ای برویم به خرابات، آن بیچارگان را ببینیم. آن عورتکان را خدا آفریده است؛ اگر بدند یا نیکند، در ایشان بنگریم. در کلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کس ندارد. آنچه من کنم مقلّد را نشاید که بدان اقتدا کند».[۳]

مولوی نیز معتقد است اولیاء، قدرت همنشینی با اقشار مختلف را دارا هستند و با مجالست با انسانهای پست و گناهکار آلوده نمی‌شوند؛ زیرا همانطور که نور ماه و آفتاب با نجاسات زمین آلوده و نجس نمی‌شود، روح الهی اولیاء نیز با اقتران با

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۲۱.

۲ . مثنوی ج۳، ص ۸۵.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۲.

انسانهای آلوده، ناپاک نمی‌گردد:

نـــور مـــه آلـــوده کـــی گـــردد ابـــد گــر زنــد آن نــور بــر هــر نیــک و بــد
او ز جملـــه پـــاک وا گـــردد بـــه مـــاه همچــو نــور عقــل و جــان ســوی الــه
وصــف پــاکی وقــف بــر نــور مــه اســت تابشـــش گـــر بـــر نجاســـات ره اســـت
زان نجاســـــــات ره و آلـــــــودگی نـــور را حاصـــل نگـــردد بـــد رگـــی[۱]

اولیای الهی این قدرت باطنی را دارند که از ورای اسامی و عنوانها ظاهری، به بـاطن افراد پی ببرند و یاران خویش را در هر لباس و ظاهری که هستند بشناسـند و همنشـین آنها شوند: «[مسلمانی]گفت: با ما بیا تا شب زنده داریم به هم؛ گفتم: می روم امشب بـرِ آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم. گفتند ما مسلمانیم و او کافر، برِ ما بیا. گفـتم: نی، او به سرّ مسلمان است؛ زیرا او تسلیم است و شما تسلیم نیستید، مسـلمانی تسـلیم است».[۲]

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که اولیاء توجّه به باطن انسانها دارنـد نـه بـه ظاهرشان:

پـــس جـــوابش داد صـــدّیق ای غَبـــی گــوهری دادی بــه جــوزی، چــون صــبی
کــاو بــه نــزد مــن همــی ارزد دو کــون مــن بــه جــانش ناظرســتم تــو بــه لــون
زر ســـرخ اســـت او ســـیه تـــاب آمـــده از بـــرای رشـــک ایـــن احمقکـــده
دیـــده ایـــن هفـــت رنـــگ جســـمها در نیابـــد زیـــن نقـــاب آن روح را[۳]

علاوه بر این، اولیاء طاقت شنیدن حرفهـای تمـام اقشـار را دارنـد و اگـر کسـی بـر خلاف میل آنها سخنی بگوید، نه تنها ملول نمی‌شوند، بلکه با جان و دل پذیرای سـخن آنها هستند: «اگر این نصرانی صد روز سـخن گویـد، ملـول نشـوم. آن ملـول و سـتیزه شونده را بسوختم؛ که ساختن در سوختن است، خرابش کردم؛ کـه عمـارت در خرابـی است».[۴] از همین رو، معتقدان به ادیان مختلف خواهان دوستی با اولیای حق هستند، در هر لباس و جامه‌ای که باشند؛ زیرا اولیای الهی بر قلبها حکومت می‌کنند: «در ره سـخن

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص۸۰.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۶.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۳۳۲.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۹.

بگفتم، آن ارمنی می‌گوید: خنک و اقبال آن‌کس که همه روز با تو باشد».[۱]

مولوی نیز به نوبۀ خود به این موضوع اذعان دارد که اولیاء بر دلها حکومت می‌کنند:

صاحب ده پادشاه جسمهاست — صاحب دل شاه دلهای شماست
فرع دل آمد عمل بی هیچ شک — پس نباشد مردم الا مردمک[۲]

اولیای حق، حتّی بدترین گناهکاران را از خود نمی‌رانند[۳] و همواره در حال دعای خیر و طلب هدایت برای تمام انسانها هستند: «من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا در عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد».[۴] مولوی نیز همچون شمس بر این باور است که ولی و پیر، نسبت به همه مهربانند:

بر همه کفار، ما را رحمت است — گر چه جان جمله کافر نعمت است
بر سگانم رحمت و بخشایش است — که چرا از سنگهاشان مالش است
آن سگی که می‌گزد گویم دعا — که ازین خو وارهانش ای خدا
این سگان را هم در آن اندیشه دار — که نباشند از خلایق سنگسار
زان بیاورد اولیا را بر زمین — تا کندشان رحمةً للعالمین[۵]

آگاهی از خواطر

شمس معتقد است که اولیای الهی بر اندیشه‌ها و خواطر همۀ انسانها آگاهی دارند. این صفتی است الهی که پروردگار به واسطۀ لطف و کرمی که نسبت به اولیای خود دارد، به ایشان عنایت کرده است: «پس اولیای کامل اولیتر که بر اسرار واقف کندشان خدای تعالی، که فلانی تو را چنین بد گفت. من گویم خدا را که نه از آن تو بود؟ تو

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۸.
۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۰۳.
۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۵۶.
۴ . همان، ج۱، ص ۱۲۱.
۵ . مثنوی، ج۲، ص ۱۰۳.

خود او را از اوّل نمی‌خواستی؟ گوید: نی، او گفت تو را چنین جفا. گویم: اکنون چه کنی با او؟ گوید: آنچه تو گویی. گویم اکنون موقوف باشد».[1] شمس معتقد است که «سخن چین این طایفه خداست»[2]؛ بنابراین، هر چه بر خواطر بگذرد از بد و نیک خداوند آن را به اولیاء انتقال می‌دهد.

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که خداوند اسرار عالم را با اولیای خود در میان می گذارد و هیچ سرّی را از ایشان دریغ نمی‌دارد:

گفت شه، پوشیده حق پاداش بَد لیک از عامّه، نه از خاصان خود
گر به دامی افکنم من یک امیر از امیران خُفیه دارم نز وزیر[3]

در نظرگاه مولوی، اولیاء همچون اطفال حق هستند؛ بنابراین، حق تعالی اسرار خود را از نزدیکترین کسانش پنهان نمی‌کند. «اولیاء، چون عیال و اطفال حق تبارک و تعالی هستند، به دلیل اینکه حضرت حق پدروار متولی جمیع امور آنان است ... اینان اگر از مردم، غایب هم باشند، عَلَی کُلِّ التَقدیرین، باز با خبرانند»[4]:

اولیا اطفال حقند ای پسر در حضور و غیبت ایشان با خبر
غایبی مندیش از نقصانشان کاو کشد کین از برای جانشان...[5]

شمس معتقد است که اولیای الهی بر اندیشه‌ها، احوال و مقامات سایرین احاطه کامل دارند. علاوه بر این، ولی اعظم یا قطب بر اندیشهٔ سایر اولیاء اشراف دارد: «این عارف بر همه حال مطّلع است. هر سخنی که می‌شنود می‌خندد، می‌داند که کدام مقام است آن‌کس، و مقامات هر یک را می‌بیند و شکر می‌کند که خدا او را بدان مقام گرفتار نکرده است، از آن گذرانیده است. و او را بندگان بسیارند، از هر یکی معنیی خواسته است و حکمتی و آن عارف بر حال همه مطّلع است، و ایشان او را مبینند. و دیگری است که بر این عارف مطّلع است، او را می‌بیند؛ و او را جز خدا کسی دیگر نبیند».[6] در

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۷.
۲ . همان، ج۱، ص ۱۱۷.
۳ . مثنوی، ج۱، ص ۲۹۷.
۴ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی، ج۷، ص ۶۰.
۵ . مثنوی، ج۲، ص ۷.
۶ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۳.

این سخنان، شمس علاوه بر اینکه بر اشراف اولیاء بر ضمایر تأکید دارد، به وجود مراتب در میان اولیاء نیز اشاراتی می‌کند.

مولوی نیز ولی و پیر کامل را همچون شیری می‌داند که بر بیشهٔ همهٔ اندیشه‌ها تسلط کامل دارد و از زوایا و خبایای افکار و حالات درونی دیگران مطّلع است:

شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش — شیخ چون شیر است و دلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان — نیست مخفی بر وی اسرار جهان
پیش اهل تن، ادب بر ظاهر است — که خدا زیشان نهان را ساتر است
پیش اهل دل، ادب بر باطن است — زآنکه دلشان بر سرایر فاطن است[۱]

در باور شمس تبریزی، اولیاء «را تنها، خبر از راه حواس نیاید، از طریق الهام و وحی آید».[۲] مولوی نیز همچون شمس، بر این باور است که خداوند اولیای خود را از طریق دل(وحی‌القلب) آگاه می‌سازد:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب — وحی حق، و الله اعلم بالصواب
از پی رو پوش عامه در بیان — وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظر گاه اوست — چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست؟[۳]

رهایی از بیم مرگ و قیامت

شمس معتقد است که اولیای الهی از بیم مرگ و فزع قیامت رها شده‌اند. این بدان دلیل است که ایشان با وجودی خالص در مسیر حق تعالی استقامت کرده‌اند و به همین دلیل، به جای فرشتهٔ مرگ با فرشتهٔ حیات روبرو خواهند شد؛ چرا که مرگ ایشان، حیات طیّبهٔ جاویدان است: «اِنَّ الّذینَ قَالوا رَبُّنا اللهُ ثُمَّ استَقاموا[۴]، آنها که در این

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۴۲۷.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۰.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۳۸۷. سایر عرفا نیز بر اشراف ولی بر ضمایر تأکید دارند. در این میان ابوسعید ابوالخیردر این صفت از دیگران ممتاز بوده، چنانکه داستانهای زیادی در این مورد در اسرارالتوحید از او نقل شده است.(محمّد رضا شفیعی کدکنی، آنسوی حرف و صوت(گزیده اسرارالتوحید)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

۴ . قرآن مجید، سوره فصّلت(۴۱)، آیه ۳۰ و سوره احقاف(۴۶)آیه ۱۳.(کسانی که می گویند پروردگار ما الله است و بر این گفته خود پایداری می کنند).

عالم گفتند آنچه غافلان آنجا خواهند گفتن که نه ما را خدایی است؟ و در آن ایستادند بی‌تلوّن، ایشان را در قیامت کی آرند؟ ایشان را ملک‌الحیاة است، گور کجاست؟ ایشان را خلاص است از گور و زندان».[۱]

مولانا در ضمن حکایت «وفات یافتن بلال با شادی»، به این موضوع اشاره کرده و مرگ اولیاء را پیوستن به «حلقهٔ خاص خدا» دانسته است.[۲] او معتقد است که اولیاء و انبیاء، هنگام مرگ، عالمی وسیع می‌بینند و از این رو، از مرگ بیم ندارند.[۳] به همین دلیل، اولیاء، مرگ‌جو و عاشق مرگ هستند[۴] و اجل از شهد و شکر برایشان گواراتر است:

وآنکه ایشان را شکر باشد اجل — چون نظرشان مست باشد در دِوَل[۵]
تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن — چون روند از چاه و زندان در چمن...[۶]
مرگ کاین جمله از او در وحشتند — می‌کنند این قوم بر وی ریشخند[۷]
مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز — زرّ خالص را چه نقصان است گاز[۸]

نکتهٔ قابل توجّه دیگر در اندیشه شمس این موضوع است که از دیدگاه او، اولیاء الهی را در قیامت حاضر نمی‌کنند؛ زیرا روز قیامت روز آشکار شدن اسرار است و سرّ ایشان، ذاتِ مقدّس پروردگار است که صحرای قیامت توانایی حمل و حضور آن را ندارد: «اگر ایشان را به قیامت درآرند، قیامت کی ماند؟ آن روز کشف سرایر است، سرّ ایشان حق است،[چون]حق ظاهر شود قیامت کی ماند؟ ایشان را به زنجیرهای نور بسته باشند تا در قیامت نیایند؛ تا آنچه کردنی است با اینها بکنند، بهشتی را بهشت برند،

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۱.

۲. مثنوی، ج۲، ص ۲۰۱.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۲۶.

۴ . همان، ج۲، ص ۴۲۸.

۵ . «دول: جمع دولت، بیشتر به معنی مال و مکنت است ولی در این بیت به معنی انتقال از این جهان به جهان دیگر است»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۲۵۳).

۶ . مثنوی، ج۳، ص ۱۱۰.

۷ . همان، ج۱، ص ۲۱۵.

۸ . همان، ج۲، ص ۳۳۷.

دوزخی را دوزخ برند، ایشان زنجیر می‌درانند تا در قیامت آیند، باز زنجیری دیگر از نور بدیشان می‌بندند، تا آن وقت که آخر آید».[۱]

اگر چه مولوی به صورت مستقیم به این موضوع نپرداخته است، امّا تلویحاً ابیاتی مشابه با این موضوع دارد که ذکر آنها خالی از لطف نیست. او معتقد است«هر گاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به صفات الهی زنده شود به قیامت مبدّل شده است، بل عین قیامت شده است. حضرت محمّد(ص) نمونه اعلای این قیامت است»[۲]:

پس محمّد، صد قیامت بود نقد — زآنکه حل شد در فنای حَل و عَقد
زاده ثانی است احمد در جهان — صد قیامت بود او، اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده اند — ای قیامت! تا قیامت راه چند؟
با زبان حال می‌گفتی بسی — که ز محشر، حشر را پرسد کسی؟[۳]

در نظرگاه شمس، عارفان راستین و اولیای الهی در همین دنیا به وصال و دیدار حق نائل می آیند. در چنین حالتی دیگر ایشان را حاجتی به بهشت موعود نیست؛ زیرا در همین عالم، در بهشت دیدار و جنّت درک حق تعالی غوطه ورند: «این بنده که او را وعده کرده‌اند قیامت و بهشت، از برای دیدار[است]، چون او در این عالم همه بیند، چه تماشاها و عجایبها بیند و چه لذتها یابد[از قیامت و بهشت]؟»[۴]

مولوی نیز معتقد است اولیای الهی در همین عالم، به وصال و دیدار حق نایل آمده اند و به همین جهت، سرشار از شادی و خوشحالی‌اند:

دلبر و مطلوب با ما حاضر است — در نثار رحمتش جان شاکر است
در دل ما لاله زار و گلشنی است — پیری و پژمردگی را راه نیست
دائماً تَرّ و جوانیم و لطیف — تازه و شیرین و خندان و ظریف[۵]

از دیدگاه مولوی هم مردان حق و اولیاء، هر لحظه معراج و کشف حقیقی دارند و همین عالم برای ایشان به منزلهٔ بهشت است:

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۱ .

۲ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۱۴۰.

۳ . مثنوی، ج۳، ص۳۱۵. و همچنین: ج۲، ص ۳۶۵.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۵.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۱۶۶.

هـــر دمـــی او را یکـــی معـــراج خـــاص **بـر سـر تـاجش نهـد صـد تـاج خـاص**
صـورتش بـر خـاک و جـان بـر لامکـان **لامکـــانی فـــوق وهـــم ســـالکان**
لا مکـــانی نـــی کـــه در فهـــم آیـــدت **هـــر دمـــی در وی خیـــالی زایـــدت**
بـــل مکـــان و لا مکـــان در حکـــم او **همچـــو در حکـــم بهشـــتی چـــار جـــو**[۱]

ظرفیّت والای اولیاء

از دیدگاه شمس تبریزی، اولیای الهی دارای ظرفیّتی فوق‌العاده و نامحدود هستند و به واسطهٔ همین ظرفیّت والا، غمها و شادیهای بـزرگ الهـی بـه ایشـان داده مـی‌شـود، حالات خاصی که هیچ کس دیگری تحمل دریافت قطره‌ای از آنها را نـدارد: «خـدای را بندگانند که کسی طاقت غم ایشان ندارد، و کسی طاقت شادی ایشـان نـدارد. صـراحیی که ایشان پر کنند هرباری و درکشند، هر که بخورد دیگر با خود نیایـد. دیگـران مسـت می‌شوند و برون می‌روند و او بر سر خم نشسته».[۲]

مولوی نیز به ظرفیت نامحدود اولیای الهی اشاره کرده و بر این باور است که هفـت دریا در برابر وجود بی‌انتهای اولیا همچون قطره‌ای حقیر می‌نماید:

هفـــت دریـــا انـــدر او، یـــک قطـــره‌ای **جملـهٔ هسـتی ز مـوجش چکـره‌ای**[۳]...
واحـــدٌ کـــالالف کـــه بـــود؟آن ولـــی **بلکـه صـد قـرن اسـت آن عبـدالعلی**
خـــم کـــه در دریـــا در او راهـــی شـــود **پـــیش او جیحونهـــا زانـــو زنـــد**[٤]

مولوی در چند جای دیگر مثنوی نیز به ظرفیت نامحدود اولیاء اشاره کرده است[۵].

شمس معتقد است که به دلیل همین ظرفیّت نامحدود، دشمنی‌ها و کینـه‌تـوزی‌هـای دشمنان و بدخواهان هیچ لطمه و ضرری به اولیاء وارد نمـی‌سـازد. عـلاوه بـر ایـن، او معتقد است که اولیاء غمخوار و دوستدار تمام عالمیانند و بار سنگین این مهر و محبّـت

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۹۷.
۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۲.
۳ . مثنوی، ج۳، ص ۱۱۹. «مولانا در این بیت، انسان کامل را از زبان سلطان محمود توصیف کرده است»(کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۵، ص ۵۱۵). چکره: قطره، چکه.
۴ . مثنوی، ج۲، ص ۲۷۲.
۵ . همان، ج۳، ص ۱۶۴و ص ۵۳۷.

را به دوش می‌کشند: «آنها که با اولیاء حق عداوت می کنند، پندارند در حق ایشان بدی می‌کنند. غلط است؛ بلکه نیکی می‌کنند، دلهای ایشان را بر خود سرد می‌کنند. زیرا ایشان غمخوار عالمند، و این مهر و نگرانی بر کسی، همچو باری است بر آدمی، چون کاری کنند که آن مهر بگسلد، چنان است که از او کوه قافی بر می‌دارند. اکنون دشمناذگی(دشمنی) نمی‌دانند کردن. دشمناذگی آن باشد که این کوه قاف را بر گردن و کتفهای او محکم‌تر کنند، و بر این زیادت کنند، یعنی چیزی به مهر بیفزایند و او غمخوار ایشان بیشتر شود...».[1]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که اولیا غمخوار عالمیانند و به واسطهٔ اتصال به رحمت بی‌نهایت حق، همچون خداوند بدون انتظار جبران و یا چشم داشتی نسبت به همه خلایق، رحیم و مهربان هستند:

بندگان حق رحیم و بردبار خوی حق دارند در اصلاح کار
مهربان بی رشوتان یاری گران در مقام سخت و در روز گران[2]

علم لدنّی

در باور شمس، علم اولیای الهی علم حضوری و به عبارت دیگر علم لدنّی است.[3] علم لدنّی «علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربّانی معلوم و مفهوم شود نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی، چنانکه کلام قدیم در حق خضر(ع) گفت: وَ عَلَّمناهُ مِن لدنّا عِلماً[4]. علم لدنّی ادراک معانی و کلمات از حق، بی‌واسطهٔ بشر و آن بر سه قسم است وحی و الهام و فراست».[5]

شمس می‌گوید: «اگر مِن لَدُن حکیمٍ علیم[6] نبودی، کار اولیاء چگونه بودی؟ کارشان

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۱۶.

۲ . مثنوی، ج۲، ص۱۲۷. مولوی همچنین در ج۲، ص ۱۰۳ و ج۳، ص ۴۵۹ به این موضوع اشاره کرده است.

۳ . در نقطهٔ مقابل علم حضوری، علم حصولی قرار دارد که از راه ترتیب مقدمات و تفکّر به دست می‌آید.(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۱۵۲).

۴ . قرآن مجید، سوره کهف(۱۸)، آیه۶۵.(علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم).

۵ . عزالدین محمودبن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۷۶.

۶ . قرآن مجید، سوره نمل(۲۷)، آیه ۶ .

به چل هزار سال راست نشدی. اگر بیست عمر در هم پیوستی، کفایت نشدی»[۱]. یعنی علم و اطلاع ایشان به وسیله علم لدنّی است وگر نه از طریق علم حصولی ممکن نیست انسانی به این درجه از علم و معرفت دست یابد.

مولوی نیز معتقد است که علم اولیاء از طریق هوش و حواس ظاهری نیست، بلکه محصول عنایت حق تعالی و از جنس علم لدنّی است:

دانش نور است در جان رجال — نی ز راه دفتر و نی قیل و قال

دانشِ آن را ستاند جان ز جان — نه ز راه دفتر و نه از بیان[۲]

و در جای دیگر نیز به همین موضوع، این‌گونه اشاره کرده است:

دل ز دانشها بشستند این فریق — زان که این دانش نداند آن طریق...

هر پری بر عرض دریا کی پرد — تا لَدُن علم لدنّی می برد[۳]

شمس معتقد است که اولیای الهی به واسطهٔ همین علم لدنّی بر تمام کائنات احاطه و علم کامل دارند: «دل اولیاء محیط است به افلاک، همه افلاک در تحت دل اوست».[۴] مولوی نیز بر این باور است که جان ولی بر عرش و عرشیان و دوزخ و بهشت اشراف کامل دارد:

گفت: خلقان چون ببینند آسمان — من ببینم عرش را با عرشیان

هشت جنت، هفت دوزخ پیش من — هست پیدا همچو بت پیش شمن[۵]

و باز، در جای دیگر، جایگاه جان اولیاء را « لامکانی فوق وهم سالکان» دانسته است.[۶]

نکتهٔ دیگر در اندیشه شمس، توجّه به ولی به عنوان قرآن ناطق است. او معتقد است که اولیای الهی معنای حقیقی قرآن هستند و اگر کسی تنها به ظاهر قرآن توجّه کند و از معنا و باطن آن غفلت نماید گمراه خواهد شد: «مراد از کتاب الله مصحف نیست، آن

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۵.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۶۷.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۱۶.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۱.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۶.

۶ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۷.

مردی است که رهبر است. کتاب الله اوست. آیت اوست، سوره اوست. در آن آیت، آیتهاست. این مصحف ظاهر را آخر، آن جهود یاد داشت؛ ... علم قرآن به جایی رسانیده بود که او راقاضی بغداد کنند و او در اندرون، جهودی و سگی. پس دانستیم که آنچه تو را برهاند بندهٔ خداست، نه آن نبشتهٔ مجرد. مَن اَتبعَ السَّواد فَقَد ضَلَّ»[۱]، به قول مولوی:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست	**جز دل اسپید همچون برف نیست**
بر نبشته، هیچ بنویسد کسی؟	**یا نهالی کآرد اندر مغرسی؟**
ای برادر موضع ناکشته باش	**کاغذ اسپید نا بنوشته باش**[۲]

در اندیشهٔ شمس، جان اولیاء خود عین قرآن است، چنانکه «قومی باشند که آیةالکرسی خوانند بر رنجور و قومی باشند که آیة الکرسی باشند»[۳] و شمس، اولیاء را آیةالکرسی ناطق می‌داند.

مولانا در مثنوی خود اولیاء را به عنوان قرآن معرفی نکرده، ولی از درون ایشان با عنوان مسجد یاد کرده است:

ابلهان تعظیم مسجد می کنند	**در جفای اهل دل جدّ می کنند**
آن مجاز است این حقیقت، ای خران	**نیست مسجد جز درون سروران**
مسجدی کان اندرون اولیاست	**سجده گاه جمله است، آنجا خداست**[٤]

پنهان بودن اولیاء

در باور شمس، اولیای راستین و واقعی حق تعالی معمولاً از دیدهٔ خلائق پنهان بوده و کمتر کسی به شناخت ایشان راه می‌یابد: «ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفلها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی، از مشهوران تمامتر»[۵] اینان اولیای پنهان خداوند هستند که خداوند «ایشان را در حجاب آرد[و] با ایشان

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۱۶. (کسی که از نوشته[مجرّد] پیروی کند گمراه خواهد شد).

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۲۵۵.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۸.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۴۲۱.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص۱۲۷.

اسرار گوید».[1] اینها گروهی از اولیاء هستند «سخن ایشان را هم ایشان شنوند و فهم کنند».[2] اینان همان گروهی هستند که خداوند در حدیثی قدسی در شأنشان این‌گونه فرمود که: «اولیائی تَحتَ قِبَابی لایَعرِفُهُم غَیری».[3]«غیرت اله است بر این وجود، نخواهد که خلق اطلاع یابند بر ایشان. داغ لَایَعرِ فُهُم غَیرِی بر ایشان است. ایشان را کی بینی؟ ایشان همچنین در نظر خدایند. هر که خواهد که ایشان را ببیند، در نظر خدای درآید. در نظر خدای در آی، ایشان را ببینی. خلق؛ حق را چگونه دریابد؟ چگونه بیند؟ و این شخص را که در نظر اوست هم! طرفه به هم در رفته‌اند، چنانکه چیزی به هم در رفته باشد ... قومی دیگرند که بینااند و می‌دانند که بینااند. ایشان را هم ایشان دانند».[4]

از دیدگاه شمس، اکثر اولیای الهی و کرامتهای ایشان پنهان است: «اغلب خاصان خدا آنانند که کرامتهای ایشان پنهان است، بر هر کسی آشکار نشود، چنان که ایشان پنهانند. چیزهاست نمی‌یارم گفتن، ثلثی گفته شد».[5] آری، «قومی[از] اولیاء را آن هست که در آتش ظاهر اندر افتند و نسوزند. قومی پنهانند، همه چیزهای ایشان پنهان».[6]

مولوی نیز دقیقاً همین مفاهیم را در مثنوی خود بیان داشته و همانند شمس به پنهان بودن اولیاء و پنهان بودن کرامتهای ایشان و غیرت حق تعالی نسبت به ایشان اشاره کرده است. او معتقد است که اگر چه «انبیاء مأمورند به دعوت عباد و سِمَت بعضی اولیاء بُوَد که مشغولند به تکمیل و ارشاد؛ امّا بعضی اولیای اخفیااند که از روی غیرت الهی در زیر قباب عزت پنهانند و در خلوت خانهٔ فردانیّت، یگانه‌تر از جانند»[7]:

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۴.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۱۵.

۳ . همان، ج۱، ص ۴۲۸.(اولیای من زیر گنبدهای[غیرت] من هستند و جز من کسی ایشان را نمی شناسد).

۴ . همان، ج۱، صص ۳۰۶-۳۰۷.

۵ . همان، ج۲، ص ۱۷.

۶ . همان، ج۲، ص ۱۶.

۷ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۴، ص ۱۶۲۱.

قـوم دیگـر سـخت پنهـان مـی‌رونـد / شـهرهٔ خلقـان ظـاهر کـی شـوند؟
ایـن همـه دارنـد و چشـم هـیچ کـس / برنیفتـد بـر کیاشـان یـک نفـس
هـم کرامتشـان، هـم ایشـان در حـرم / نامشـان را نشـنود ابـدال هـم
صـد هـزاران پادشـاهان نهـان / سـر فرازاننـد زان سـوی جهـان
نامشـان از رشـک حـق پنهـان بمانـد / هـر گـدایی نامشـان را بـر نخوانـد[۱]

شمس معتقد است که بر خلاف مدعیان عرفان و ولایت که همواره سعی در معرفـی و اثبات خود به دیگران دارند، عارفـان حقیقـی و اولیـای راسـتین مـدام، در پـی پنهـان نمودن خویش هستند: «به ستم، خود را عارف می‌کننـد، یکـی همـه جهـد مـی‌کنـد تـا بپوشاند، یکی مویها باز می‌اندازد و می‌سترد و هزار شیوه و شور می‌کند تا شناخته شود! *داند آن کش دل خردمند است.*[۲] آن کو و این کو؟ این جهت آن اسـت تـا آن یکـی کـه حق است، پوشیده شود»[۳]، به قول مولوی:

ای بسـا زرّاق گـول بـی وقـوف / از ره مـردان ندیـده جـز کـه صـوف
ای بسـا شـوخان ز انـدک احتـراف[۴] **/ زان شـهان ناموختـه جـز گفـت لاف**
هـر یکـی در کـف عصـا کـه موسـی ام / مـی دمـد بـر ابلهـان کـه عیسـی ام
آه از آن روزی کـه صـدق صـادقان / بـاز خواهـد از تـو سـنگ امتحـان[۵]

از دیدگاه شمس، اولیای الهی برای آنکه ناشناس بمانند، ممکـن اسـت در شـرایطی زندگی کنند که به چشم دیگران خوار و ذلیل به نظر آیند، امّا بزودی مقام شامخ ایشـان برای همگان آشکار خواهد شد: «اینها را که امروز خوار می‌نگری، روزی بیاید که چـون برق از لطف پیش دیدهٔ تو در می‌گذرند و تو گویی: اُنظُرونا نَقتَبِس مِن نُورِکُم[۶]، و هـیچ فائده نی. می‌گویند: اِرجِعُوا وَرآءَکُم[۷]».[۸]

---

۱ . مثنوی، ج۲، صص ۱۷۶–۱۷۷.
۲ . مصرعی از حدیقهٔ سنایی است: داند آنکش دلی خردمندست/ که از این بانگ تا بدان چندست.
۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۲۰۹.
۴ . احتراف: صاحب پیشه و شغل شدن، حرفه یافتن.
۵ . مثنوی، ج۳، ص ۹۱.
۶ . قرآن مجید، سوره حدید(۵۷)، آیه ۱۳.(به ما فرصتی دهید تا ما هم از نور شما روشنایی بر گیریم).
۷ . همانجا.(وا پس گردید و از آنجا نور طلبید).
۸ . مقالات شمس، ج۲، ص۱۲۲. همچنین بنگرید به: ج۱، صص ۲۱۵–۲۱۶.

محققان عرفان اسلامی بر این باورند که: «قوّت ذات و صفا و روشنی باطن و عظمت نفس و کمال روحانیّت مردان حق، همچون دریایی پهناور است که به اندک پلیدی گناه، آلوده و ناپاک نمی‌گردد و خطایی که در جنب عظمت روح آن طایفه بس حقیر و ناچیز است خلل به ارکان ولایت ایشان نمی‌رساند و موجب تنزّل مقام و درجه روحانی آنها نمی‌شود، بل چنان است که پلیدیها در دریای ژرف، مستحیل به عنصر آب پاک، و گناهان در روح اولیاء، مبدّل به ثواب می‌گردد».[1]

اگر چه مولوی به ظهور اولیا در میان اقشار بد نام جامعه اشاره‌ای نکرده است، امّا در چند جای مثنوی به این موضوع اشاره می‌کند که اگر اولیای الهی در میان آلودگیها زندگی کنند، ناپاکیهای محیط، وجود ایشان را نمی‌آلاید. چه بسا چیزهایی که برای عامّهٔ مردم حرام باشد، امّا در برابر دریای بیکران وجود ولی تبدیل به حلال شود:

صاحب دل را ندارد آن زیان	**که خورد او زهر قاتل را عیان**
او ز قعر بحر،گوهر آورد	**از زیانها سود بر سر آورد**
کاملی گر خاک گیرد، زر شود	**ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود...**
هر چه گیرد علّتی، علّت شود	**کفر گیرد کاملی، ملّت شود[2]**

و یا:

گر ولی، زهری خورد نوشی شود	**ور خورد طالب سیه هوشی شود[3]**

از دیدگاه شمس، اولیاء «طایفه خاصند؛ ظالمانند بر تن خود. [چون در ظاهر ممکن است در میان مردمانِ بدنام زندگی کنند]. بلی، ایشان را باشد عذاب و درد عشق عظیم که کار آن دگران نباشَد. تا چنین نامشان ننهند. وصل چگونه باشد؟ ابن‌یامین را اگر اسم سرقت ننهادی،[وصال میسّر نمی شد]».[4]بنابراین، اولیای الهی ممکن است به خاطر عشق به پروردگار، در ظاهر در شرایطی نامناسب زندگی کنند و همچون بنیامین، برادر یوسف(ع)، تهمتی بر خود بنهند. به همین دلیل، سالکان راه حقیقت نباید به واسطهٔ

---

۱ . جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۲۵۸.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۹۹.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۶۰.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۷۳.

ظاهر افراد به باطن و حقیقت آنها حکم کنند؛ زیرا ممکن است دچار خطایی بزرگ گردند.

مولوی نیز با اشراف به این موضوع، به سالکان راه حقیقت تذکّر می‌دهد که گاه ممکن است اولیاء الهی در میان مردم عادی و سطح پایین جامعه پنهان شده باشند. بنابراین، در هیچ جا و مکانی نباید از یافتن ایشان نا امید شد:

گفت حق کاندر سفر هر جا روی — باید اوّل طالب مردی شوی

گر گدایان طامعند و زشت خو — در شکم خواران تو صاحب دل بجو

در تگ دریا گهر با سنگهاست — فخرها اندر میان ننگهاست[1]

شناخت اولیاء و نشانه‌های ایشان

در باور شمس، شناخت اولیای الهی کاری بس دشوار است؛ چرا که با توجّه به پنهان بودن ایشان و شرایطی که در فوق ذکر کردیم، هر کسی را به وادی اولیاء راه نیست. بنابراین، می‌توان گفت که شناخت اولیاء از شناخت خداوند دشوارتر است: «شناخت این قوم مشکلتر از شناخت حق است. آن را به استدلال توان دانستن؛ که چوبی تراشیده دیدی، هر آینه او را تراشنده‌ای باشد. یقین که به خود نباشد. امّا آن قوم که ایشان را همچو خود می‌بینی به صورت و ظاهر، ایشان را معنی دیگر- دور از تصوّر تو و اندیشهٔ تو- اکنون این تراشنده را شناختن عجب نیست. امّا آن تراشنده چون است؟ جلالت او چگونه است؟ بی نهایت او چگونه است؟ این را همین قوم دانند، الا کی اظهار کنند؟»[2]

به همین دلیل، سالکان طریق الی الله نباید بر اساس ظاهر آراء و آثار عرفا و اولیاء الله حکم کنند، زیرا ممکن است سخن اولیاء به گونه‌ای باشد که در ظاهر، نادرست و یا حتّی کفر آلود به نظر برسد، در حالی که آن خیال و اندیشهٔ نادرست سرچشمه در اندیشهٔ ناقص و خام ما دارد نه کلام اولیاء: «اسرار اولیاء حق را ندانند، رسالهٔ ایشان مطالعه می‌کنند، هر کسی خیالی می‌انگیزد و گویندهٔ آن سخن را متهم می‌کنند. خود را هرگز متهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست، در جهل و خیال

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۴۹.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۵.

اندیشی ماست!»[۱]

با وجود اینکه شناخت اولیاء کاری بس دشوار است، امّا شمس نشانه هایی برای شناخت اولیاء عرضه کرده است.

مولوی نیز اگر چه اصلی‌ترین راه شناخت اولیاء را «خودشناسی» دانسته و اعتقاد دارد که از این راه می‌توان به حقیقی بودن ولی و پیر دست یافت[۲]، امّا در میان خصوصیاتی که برای اولیاء ذکر کرده، رد پای نظریات شمس تبریزی در مورد شناخت ولی به چشم می خورد. مولوی نیز همچون شمس، بر این باور است که شناخت اولیاء کاری بسیار دشوار است، امّا از روی نشانه‌ها و دنبال کردن آنها می‌توان به پیر و ولی راه یافت:

چون دو چشم دل نداری ای عنود	**که نمی‌دانی تو هیزم را ز عود**
چون که گنجی هست در عالم مرنج	**هیچ ویران را مدان خالی ز گنج**
قصد هر درویش می‌کن از گزاف	**چون نشان یابی بجدّ می کن طواف**[۳]

در ادامه به بیان نشانه‌های شناخت اولیاء از دیدگاه شمس و بازتاب این نظریّات در مثنوی می‌پردازیم:

مستجاب الدّعوه بودن

شمس، در ضمن روایت حکایتی از منصور حفده، نخستین نشانهٔ اولیای واقعی را مستجاب الدّعوه بودن آنها می‌داند: «... در وعظ منصور حفده[۴]... یکی برخاست؛ سؤال کرد که نشان اولیاء کدام باشد؟ او گفت که آن باشد که اگر بگوید چوب خشک را روان شو، روان شود. در حال منبر از زمین برکنده شد. دو گز به زمین فرو برده بودند.

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۷۱.

۲ . رجوع کنید به: جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۲، صص ۶۳۱–۶۴۸.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۶۵.

۴. «امام ابو منصور محمّد بن اسعد بن محمّد عطاری نیشابوری طوسی معروف به حفده، استاد نجم الدین کبری در ۵۷۱ در تبریز وفات یافت»(محمّد علی موحد، تعلیقات مقالات شمس تبریزی، ج۱، ص ۵۵۳).

گفت: ای منبر تو را نمی گویم، ساکن باش! باز فرو نشست».[۱]

مولوی هم در چند جای مثنوی، به مستجاب الدّعوه بودن اولیاء اشاره کرده و بر این باور است که دعای اولیاء، دعای خداست، بنابراین مستجاب است:

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست — فانی است و گفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال و کَد کند — پس دعای خویش را چون رد کند؟[۲]

و در جای دیگر نیز، در مورد قدرت دعای ولی و تصرف او در آفاق و انفس، این‌گونه می‌گوید:

اولیا را هست قدرت از اله — تیر جسته باز آرندش ز راه
بسته درهای موالید از سبب — چون پشیمان شد، ولی زآن دست رب
گفته نا گفته کند از فتح باب — تا از آن، نی سیخ سوزد نه کباب[۳]

شادی بخشیدن به دل و جان

نشانهٔ دیگر اولیای الهی آن است که آدمی با دیدار ایشان، به یاد خداوند افتاده و در نتیجه دچار شادی و نشاطی روحانی می‌گردد: «نشان مرد خدا آن است، که او را بینی، از خدا یاد[ت]آید»[۴]، و در جای دیگر می‌گوید: «هر که را خلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود، و این عالم و تنگی او، بر تو فراموش می‌شود– نه چنان طبع گشاده که کفر گوید که تو بخندی، بلکه چنان محض توحید گوید که تو ... از برون می‌آید آب چشمت و از درون صد هزار خنده باشدت– و آنکه اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی، که از سخن او چنان سرد می‌شوی که از سخن آن کس گرم شده بودی، اکنون به سبب سردی او، آن گرمی نمی‌یابی، آن شیطان است و دوزخی»[۵]. پس برخورد حضوری و سخن گفتن ولی، تأثیری محسوس بر جان آدمیان می‌گذارد و قلب

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۸۵.
۲ . مثنوی، ج۳، ص ۱۴۳.
۳ . همان، ج۱، ص ۱۰۲.
۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۵۶.
۵ . همان، ج۲، ص ۱۱۵.

آدمی را گرم و ایمان را قوی‌تر می‌کند.

از دیدگاه مولوی نیز نَفَس اولیاء و ابدال باعث شکوفایی سبزه زار معرفت در دل مریدان است:

این دم ابدال باشد زان بهار در دل و جان، روید از وی سبزه زار
فعل باران بهاری با درخت آید از انفاسشان در نیکبخت[1]

او معتقد است صحبت با اولیاء باعث می‌شود که سنگ خارهٔ وجود انسانها تبدیل به جواهراتی گرانبها گردد؛ یعنی همنشینی با اولیاء بدیها و غمها را مبدّل به خوبیها و شادیها می‌کند:

یک زمانی صحبتی با اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی ریا
گر تو سنگ خاره و مرمر بُوی چون به صاحب دل رسی گوهر شوی[2]

علاوه بر این، او معتقد است که خوشی جانها در پیوستن و همنشینی با ابدال و اولیاء است:

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش
آنچنان که پرتو جان بر تن است پرتو ابدال بر جان من است[3]

اسرار دانی و هیبت

اسرار دانی و هیبت از دیگر نشانه‌ها و خصوصیات اولیای الهی است. شمس معتقد است که بسیاری از سؤالات سالک در برخورد با ولی حق جواب داده می‌شوند. علاوه بر این، اولیای الهی هیبت و مهابت خاصی دارند که هر کسی جرأت نزدیک شدن به ایشان را ندارد و این در حالی است که ایشان از نظر مادّی دارای کبکبه و دبدبهٔ خاصی نیستند: «اگر کسی بیاید در روزگاری و این بگوید که سرّ کلام دیگر است، و کلام که حرف و صوت نیست دگر، فرق بپرسی، چون تمام کند، و در پای او افتی، و بگوید که این سرّ کلام چیست– و آن نیز برای غیر است– و برهانها بنماید چنانکه بر تو روشن

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۲۴.

۲ . همان، ج۱، ص ۴۵.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۰۱.

کند، و آثار هیبت و عظمت و قدرت خدا بر او ببینی، برادر خُرد ما باشد».[۱]

مولوی نیز اسرار دانی و آگاهی به نفسانیّات و خواطر و پاسخ دادن به هر سؤالی را از زمرهٔ خصوصیات اولیاء می‌داند:

بندگان خاص علّام الغیوب — در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل، در آید چون خیال — پیش او، مکشوف باشد سر حال...
آنکه واقف گشت بر اسرار هو — سرّ مخلوقات چه بود پیش او[۲]
پاسبان آفتابند اولیا — در بشر واقف ز اسرار خدا[۳]

از نظر مولوی نیز اولیای الهی دارای هیبتی هستند که به خاطر آن، عوام نمی‌توانند به آنها راه پیدا کنند:

خواستم تا در پی آن شه روم — پرسم از وی مشکلات و بشنوم
بسته کرد آن هیبت او مر مرا — پیش خاصان ره نباشد عامه را[۴]

این هیبت اولیاء به سبب نظر خاص حق و تقوای الهی ایشان است:

هیبت حق است این از خلق نیست — هیبت این مرد صاحب دلق نیست
هر که ترسید از حق و تقوی گزید — ترسد از وی جن و انس و هر که دید[۵]

ولیّ بزرگِ غایب

در لابه‌لای سخنان پراکندهٔ شمس، متوجّه می‌شویم که او به ولیّ بزرگ غایبی اشاره می کند که کمتر کسی به شناخت و دیدار او نایل آمده است. شمس معتقد است که اصل و ریشهٔ ولایت تمام اولیاء در گرو این ولی بزرگ است: «ملحدم اگر تو می‌دانی که من چه می‌گویم! *نسل از شجر بزرگ خالی است*. مثلاً اینجا درختی است بزرگ، میوه دار، سایهٔ او عالمی فرا گرفته، در میان صحرایی، و گرمی آفتاب، در زیر آن درخت صد چشمه مع بقیهٔ الاوصاف، هیچ کس نپرسد که این درخت از نهال کدام درخت

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۴.
۲ . مثنوی، ج۱، ص ۳۲۷ .
۳ . همان، ج۲، ص۹۰ . همچنین مشابه این مفهوم در ج۲، ص ۳۱۹ وجود دارد.
۴ . همان، ج۲، ص ۳۲۰ .
۵ . همان، ج۱، ص ۸۸.

است؟ و آن شاخ از کدام درخت بریده‌اند که این نتیجه آن است؟»[1]

در این عبارات، سخن از ولی غایب است، آن درخت و شجر بزرگی که تمام زیبایی‌های اولیاء و بزرگانی چون شمس و مولانا از اوست؛ امّا هیچ کس سراغی از او نمی‌گیرد و هیچ کس او را در نمی‌یابد و شمس با قاطعیّت می‌گوید که اگر شما معنی سخن مرا فهم کنید من ملحدم، یعنی وجود شما از درک چنین ولیّ غایب از نظری ناتوان است!

شمس در جای دیگر از سخنان خود از «یگانهٔ امّت محمّد(ص)» یاد می کند که پیامبرانی چون موسی(ع) در حسرت دیدار او سوخته اند: «موسی با آن عظمت، رَبِّ اجعَلنی مِن اُمّهٔ مُحَمّد می‌زند. یعنی مرا از اهل دیدار گردان! سرّ آن سخن این بود، اگر نه موسی آرزوی من و توی گنده بغل خواست بردن؟ مراد این سرّ بود، یا آن «یگانه از امّت محمّد» که اهل دیدار است».[2]

مولوی نیز در مثنوی اشاراتی به ولی بزرگ موعود دارد.[3] او معتقد است پس از آن که جهان مملو از صد رنگی و نفاق و فساد شود، آن «ولی بزرگ» ظهور کرده و جهان را پر از آرامش و یکرنگی و صفا خواهد کرد:

این زمان سرها مثال گاو پیس — دوک نطق اندر ملل صد رنگ ریس
نوبت صد رنگی است و صد دلی — عالم یکرنگ کی گردد جلی
نوبت زنگی است، رومی شد نهان — این شب است و آفتاب اندر رهان
نوبت گرگ است و یوسف زیر چاه — نوبت قبط است و فرعون است شاه
تا ز رزق بی دریغ خیره خند — این سگان را حصه باشد روز چند
در درون بیشه شیران منتظر — تا شود امر تَعالو منتشر
پس برون آیند آن شیران ز مرج[4] — بی حجابی حق نماید دخل و خرج[5]

این ابیات و «کلمات مولوی، دلالت دارد بر ... برون آمدن از حجاب تن، و مقام

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۸.
۲ . همان، ج۱، صص ۳۲۳-۳۲۴.
۳ . جلال الدین همایی،مولوی نامه، ج۲، ص ۸۹۸.
۴ . مرج: مرغزار، چراگاه؛ آمیختگی، شوریدگی.
۵ . مثنوی، ج۳، ص ۳۷۹ .

ظهور در دولت حقّه و ظهور حضرت القائم و هو المهدی، علیه‌السلام».[۱]

شمس معتقد است که این ولیّ بزرگ غایب از نظر در عین حضور در میان انسانها، از دیده ها غایب است؛ یعنی کسی قادر به درک حضور و شناخت او نیست. همانند شب قدر که در میان دیگر شبها پنهان شده، این وجود مقدّس نیز در میان سایر انسانها پنهان شده است و کسی قادر به شناخت او نیست: «شب قدر را پنهان کرده اند در میان شبها؛ بنده خدا را پنهان کرده اند میان مدعیان. پنهان است نه از حقیری، بلکه از غایت ظاهری پنهان شده است. چنانکه آفتاب بر خفاش نهان است؛ پهلوی او نشسته و از او خبر ندارد، چون پرده محبّت دنیا او را صُمٌّ بُکمٌ[۲] کرده است.... از غایت ظاهری پنهان شده است! تا روزی که با خبر شود بانگ برآرد: یا حَسرَتَا عَلَی مَا فَرَّطتُ فِی جَنبِ الله[۳]؛ فی جانب الله. زهی جنب منزه! زهی جانب بی‌جانب!».[۴]

مولوی نیز همچون شمس عقیده دارد که این «ولی بزرگ» که دارای صفات عالیّهٔ الهی است، همچون شب قدر در میان سایر شبها پنهان است و دیدهٔ حق نا شناسان وجود و حضور مبارک او را درک نمی‌کند:

حق شب قدر است در شبها نهان	**تا کند جان هر شبی را امتحان[۵]**
ای هزاران جبرییل اندر بشر	**ای مسیحان نهان در جوف خر**
ای هزاران کعبه پنهان در کنیس	**ای غلط انداز عفریت و بلیس**
سجده گاه لامکانی در مکان	**مر بلیسان را زتو ویران دکان...**
نیست صورت، چشم خود نیکو بمال	**تابیبنی شعشعهٔ نور جلال[۶]**

این بخش از سخنان شمس و مولوی می‌تواند اشاره ای باشد به وجود مقدّس حضرت صاحب‌الزمان(ارواحنا فداه). امّا شمس و مولوی با توجّه به شرایط خاص زمانی و مکانی خود این موضوع را به صورت سربسته و اشاره‌وار بیان داشته‌اند.

---

۱ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۳، ص ۳۵۹.

۲ . قرآن مجید، سوره بقره(۲)، آیه ۱۷۱.

۳ . همان، سوره زمر(۳۹)، آیه۵۶.(وای بر من که جانب امر خدا را فرو گذاشتم).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۱۷.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۴۱۱.

۶ . همان، ج۳، ص ۵۳۸.

در مجموع می توان گفت شمس تبریزی سخنان بسیاری در باب ولایت بیان داشته که بسیاری از این سخنان در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است که اولیای الهی با نور الهی به عالم نظر کرده و در نتیجه از خطا و اشتباه مصون هستند. مولوی نیز به تبع شمس، همین مفهوم را بیان داشته و معتقد است که اولیای الهی با نور الهی به عالم می نگرند و در نتیجه در تصمیم گیری های خود، دچار خطا و اشتباه نمی شوند. علاوه بر این، شمس انفاس اولیاء را انفاسی قدسی و الهی دانسته که باعث روح بخشی به انسانها می شوند. مولوی نیز همچون شمس، انفاس اولیاء را قدسی و روحانی معرفی کرده است. همچنین، شمس و مولوی معتقدند که در همه اعصار و ادوار اولیای الهی در میان مردمان وجود دارند.

شمس در بخشی دیگر از سخنان خود، به اصاف اولیای الهی پرداخته که عبارتند از: یگرنگی و راستی، قدرت همنشینی با اقشار مختلف، آگاهی بر خواطر، رها شدن از بیم مرگ و قیامت، توانمندی و داشتن علم لدنی. مولوی نیز در مثنوی خود همگی این اوصاف را برای اولیای الهی بر شمرده است. علاوه بر این شمس سخنانی در باب پنهان بودن اولیای الهی بیان داشته که بسیاری از این نظریّات در مثنوی مولوی بازتاب یافته اند.

شمس در قسمتهای دیگری از سخنان خود، شناخت اولیاء را دشوارتر از شناخت خدا دانسته؛ با این حال در ضمن سخنان پراکنده خود، نشانه هایی همچون: مستجاب الدعوه بودن، شادی بخشیدن به دل و جان و اسرار دانی و هیبت را برای شناخت اولیاء بیان داشته است. مولوی هم همچون شمس شناخت اولیاء را کاری بسیار دشوار دانسته، با وجود این او نیز نشانه هایی چند برای شناخت اولیاء ذکر کرده که شباهت بسیار زیادی با سخنان شمس دارد.

نکتهٔ آخر اینکه شمس در لابه‌لای سخنان خود، به یک ولی بزرگ غایب از نظر اشاره کرده که عالم به خاطر وجود او بر پاست. مولوی هم در برخی از اشعار خود به این ولی بزرگ غایب از نظر اشاره کرده و معتقد است که با ظهور او عدالت راستین در جهان حکم فرما خواهد شد.

۲. پیر و مرید

بحث پیرامون پیر و مشخصات وضرورت وجود او از جمله دغدغه‌های اصلی عرفا و متصوّفه بوده است. از این رو، اکثر عرفا نشانه‌هایی برای شناخت پیر راستین و خصوصیاتی برای مرید واقعی بیان داشته‌اند. به عنوان نمونه، از ابوسعید ابوالخیر در این مورد این‌گونه نقل کرده‌اند: «شیخ ما را پرسیدند که پیر محقّق کدام است و مرید مصدّق کدام است؟ شیخ ما گفت: پیر محقّق آن است که کمترین این ده چیز در وی باز یابند تا در پیری درست باشد. نخستین، مراد گردیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم، راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سیّم، مهذّب و مؤدّب گشته باشد تا مؤدِّب تواند بود. چهارم، بی‌خطر و سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم، از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش به کار نباید داشت. ششم، تا به اشارت پند تواند داد به عبارت ندهد. هفتم، تا به رفق تأدیب تواند کرد به عنف و خشم نکند. هشتم، آنچه فرماید نخست به جای آورده بود. نهم، هر چیزی که از آنش باز دارد، از آن باز ایستاده بود. دهم، مرید را که برای خدا فرا پذیرد، برای خلق ردّ نکند. چون پیر چنین باشد و بدین اخلاق آراسته بود، مرید جز مصدّق و راه‌ور نباشد که آنچه در مرید پدید می‌آید آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود».[1]

هر سالکی باید بداند که «مدار طریقت بر پیر است که الشَّیخُ فِی قَومِهِ کَالنَّبیِّ فِی أُمَّتِهِ[2] و محقّق و مبرهن است که به خویشتن به جایی نتوان رسید».[3] بنابراین، برای به دست آوردن مدارج کمال، نیاز و رجوع به پیری کامل لازم و واجب است: «هر چه به باطن تعلّق دارد، بعضی ملکوتی باشد چون حضور و خشوع و محبّت و شوق و نیّت صادق، همچنین دل آدمی به روزگار آشنا گردد و این اسباب چنانکه باید، دست فراهم ندهد الّا در صحبت پیری پخته و مَن لاشَیخَ لَهُ لا دینَ لَهُ که پیران را صفت یَهدی مَن

---

۱. محمّد بن منور میهنی، اسرار التوحید، ص ۳۱۵.

۲. پیر در قوم خود همانند پیامبر است در میان امّت خود.

۳. محمّدبن منور میهنی، اسرارالتوحید، ص ۴۶.

یَشاء[1]باشد و از صفت یُضِلُّ مَن یَشاء[2] دور باشند».[3]

در باور عرفا، «پیر خود را در آینهٔ جان مرید بیند، امّا مرید در جان پیر، خدا را بیند».[4] مقام پیر نزد عرفا تا درجه‌ای بالاست که گفته‌اند: «مریدی، پیر پرستی باشد و راه ارادت خود، زنار داشتن در راه خدا و رسول او».[5] عطار نیشابوری در مورد پیر و ضرورت وجود او این‌گونه سروده است:

پیر باید راه را تنها مرو	**از سر عمیا، درین دریا مرو**
پیر ما لابدّ راه آمد تو را	**در همه کاری پناه آمد تو را**
چون تو هرگز راه نشناسی ز چاه	**بی عصا کش، کی توانی برد راه**
نه تو را چشم است و نه ره کوته است	**پیر در راهت، قلاووز ره است**[6]

عرفا معتقدند که پیر، بدون حضور نگهبان و دربان و محافظ دارای هیبت و شکوهی خاص است و این به دلیل توجّه خاص خداوند به ایشان است: «پیر را صولت(هیبت) باید که از ولایت عین افتد، او را پیک و دوران(دربان) نبود[با وجود این] هر که او را بیند بشکوهد، تو را بازِ آن کار نیست،[که]آن هیبت از او دانی. آن از چیست؟ میان او و میان عزّت، حجاب نیست».[7]

در مورد مرید و وظایف او در قبال پیر نیز مباحثی در میان عرفا مطرح است. عرفا معتقدند که: «مرید، آن است که در مقامات شروع کرده باشد به رؤیت احوال، وصول حق از حق خواهد».[8] اولین گام در راه مریدی، صدق و راستی است: «بدان که اوّل قدم مرید، اندر طریقت، چنان باید که بر صدق بود تا بنای آن درست بود که پیران گفته‌اند

---

۱ . قرآن مجید، سوره نحل(۱۶)، آیه۹۳.(خداوند هرکه را بخواهد هدایت و هرکه را بخواهد گمراه می کند).

۲ . همانجا.

۳ . عین القضات همدانی، تمهیدات، ص ۲۸.

۴ . همان، ص ۹.

۵ . همان، ص ۲۸.

۶ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، ص ۹۴.

۷ . خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۲۲۳.

۸ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۶۴.

که مریدان از وصول، محروم از آن باشند که اصل، ضایع کنند».[۱]

عرفا تعاریف متعدّدی از مرید ارائه کرده‌اند؛ جنید معتقد است که: «مرید صادق بی‌نیاز بود از علم عالمیان»[۲]، و حلاج بر این باور است که: «مرید آن است که نسبت دارد اجتهاد او بر مکشوفات او»[۳]، و ابوعلی رودباری می‌گوید: «مرید آن بود که هیچ نخواهد خود را، جز آن که حق تعالی او را خواسته باشد».[۴]

ابن عربی درباره مرید و شخصیّت و هدف او این‌گونه سروده است:

لَیسَ المُریدُ الّذی قَامَت اِرادَته — بِه وَلکِنَّهُ مَن یَنقَضی غَرَضُه
فَاِن اَرادَ اُمُوراً لَیسَ یُدرکُهَا — فَاِنّ َحَاکِمَهُ فِی صَرفِهِ مَرَضُه
وَ لَیسَ اِذ ذاکَ مِن اَهلِ الطَّریقَ وَ لا — فِی حُکمِهِ جَوهَرٌ فِی الکَونِ اَو عَرَضُه[۵]

یعنی: مرید کسی نیست که اراده‌اش به خود وابسته باشد، بلکه کسی است که می‌خواهد به هدفش برسد. اگر اموری را بخواهد، آنها را در نمی‌یابد. چه حاکمش در انصراف از درک امور، بیماری اوست و او از سالکان طریق نیست و هیچ جوهر و عرضی در عالم هستی در حکم او در نمی‌آید. یعنی درکی ندارد و درکش تابع درک مراد است و ازخود استقلالی ندارد.[۶]

ضرورت وجود پیر

عارفان و واصلان وادی حقیقت که عمرها در مسیر سیر و سلوک الی‌الله نهاده و با جان و دل در مسیر رسیدن به محبوب و مقصود خود تلاش کرده‌اند، همواره از عمق وجود به طالبان حضرت حق توصیه می‌کنند که بدون وجود و حضور و همراهی پیر و مرشد و شیخ و مراد، قدم در مسیر سلوک نگذارید، زیرا این وادی، راهی صعب و دشوار است و با سعی خویش، هرگز به مقصود نخواهید رسید:

---

۱ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۷۲۲.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۴۳۸.

۳ . همان، ص ۵۸۹.

۴ . همان، ص ۷۵۸.

۵ . محیی الدین ابن عربی، فتوحات مکّیه، ج۲، ص ۵۲۵.

۶ . گل بابا سعیدی، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۹۰۸.

بـه کـوی عشـق منـه بـی‌دلیـل راه قـدم   که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد[۱]

امّا وقتی انسان دست در دستان مرشد و پیری آگاه و کامل می‌نهد و با همّت انفـاس او قدم در راه می‌گذارد، بدون تردید، خوشبختی و سعادت بـزودی بـه او روی خواهـد آورد: «خوشبختی کامل طالب در این است که با کُلّ روح و قلب بـه خـدمت کسـی از واصلان بایستد که در خداوند و مشاهده او فانی شده است تا جایی که عمر خود را در احترام به آن واصل فنا کند تا خداوند به او زندگی پـاک و خوشـی ببخشـد».[۲] بنـابراین هنگامی‌که سالک و طالب حق در جرگهٔ مریدان راستین پیر حقیقت در می‌آیـد، عنایـات خفیّهٔ حق تعالی باعث رشد و هدایت او به سمت کمال شده و او را به سر منزل عنقـای عشق و وصال می‌رساند:

من به سر منزل عنقا نـه بـه خـود بـردم راه   قطع این مرحله با مـرغ سـلیمان کـردم[۳]

شمس تبریزی و مرید راستین او مولوی نیز در بـاب پیـر و مریـد و خصوصـیات و شرایط هر یک به تفصیل سخن گفته و حق مطلب را در این باب بیان کرده‌انـد کـه بـه صورت مفصّل به آرای ایشان خواهیم پرداخت.

شمس تبریزی ضرورت وجود پیر را به زبانی ساده این‌گونـه بیـان مـی‌دارد: «[اگـر] درزی آهنگری کند ریشش بسوزد؛ کار خود باید کرد. مگر بیاید بَرِ آهنگر که آی آهنگر مرا آهنگری بیاموز. تا او را تعلیم آهنگری کند. آنگه ریشش نسـوزد، چنانکـه ریـش او نمی‌سوزد».[۴] شمس پیر را به آهنگری تشبیه کرده که در کار خود مـاهر اسـت، بنـابراین هنگام کار با آتش دچار سوختگی نمی‌شود، ولی اگر خیاطی بخواهد کار آهنگر را انجام دهد، در هنگام کار ریشـش خواهـد سـوخت. مگـر اینکـه نـزد آهنگـری بـرود و از او آهنگری بیاموزد. به قول مولوی:

فعـل آتـش را نمـی‌دانـی تـو بَـرد   گـرد آتـش بـا چنـین دانـش مگـرد
علـم دیـگ و آتـش ار نبـود تـو را   از شـرر نـه دیـگ مانـد نـه ابـا

---

۱ . شمس‌الدین محمّدحافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۴۰.

۲ . عین‌القضات همدانی، دفاعیات و گزیده حقایق، ترجمه و تحشیه قاسم انصـاری، تهـران، کتابخانـهٔ منـوچهری، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵.

۳ . شمس‌الدین محمّدحافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۸۸.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۲.

آب حاضر باید و فرهنگ نیز تا پزد آن دیگ سالم در ازیز
چون ندانی دانش آهنگری ریش و مو سوزد چو آنجا بگذری[۱]

حال وقتی برای یادگیری کارهای کوچک دنیوی حتماً نیاز به استاد و مرشد است، چگونه می‌توان انتظار داشت که قدم نهادن در وادی معرفت‌الله و دست‌یابی به حقایق و اسرار عالم بدون وجود استاد و پیری راه‌دان ممکن باشد؟ انسانی که در برابر آتش ناچیز کوره آهنگری تاب نمی‌آورد و ممکن است در آن آتش به سختی بسوزد و آسیب ببیند، چگونه می‌تواند در مسیر عشق الهی که شیرمردان حقیقت بدون عنایت او از پیمودنش عاجز هستند، قدم بگذارد و به مقصد برسد؟

شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست[۲]

مولوی در جای دیگر هم به این موضوع پرداخته است. او پیر را چون جوی‌کنی می‌داند که جویهای نفس و تن را پاک می‌کند و یادآور می‌شود که جوی نمی‌تواند خودش را پاک کند، بلکه این کار را باید جوی‌کنی انجام دهد. بنابراین، انسانی که هنوز وجودش پر از آلودگی‌های مختلف است، نمی‌تواند به خودی خود، درونش را تزکیه کرده، در مسیر حق تعالی قدم بگذارد؛ بلکه نیازمند طبیبی روحانی و توانمند است که درون او را پاک نموده و او را برای سیر و سلوک آماده کند:

هست پیر راه‌دان پر فطن جوی‌های نفس و تن را جوی کن
جوی، خود را کی تواند پاک کرد؟ نافع از علم خدا شد علم مرد
کی تراشد تیغ دستهٔ خویش را؟ رو به جراحی سپار این ریش را[۳]

پس، همچنان که تیغ نمی‌تواند دستهٔ خویش را بتراشد و جوی نمی‌تواند خویش را پاک کند و زخم برای بهبود، نیاز به طبیبی حاذق دارد، سالک نیز به تنهایی نمی‌تواند به سر منزل مقصود برسد، بلکه نیازمند پیر و مرشدی آگاه است تا بیماری‌های درونی او را درمان کند، شیوهٔ سیر و سلوک را به او آموخته و او را درین راه دشوار یاری دهد.[۴]

شمس راه سلوک را همچون گردابی سهمناک می‌داند که تنها به کمک شناگری

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۸۹.

۲ . شمس‌الدین محمّدحافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۵۰.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۹۸.

۴ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۱، صص ۵۰۳-۵۰۴.

کارآزموده و ماهر می‌توان از آن عبور کرد و نجات یافت و آن شناگر ماهر کسی نیست جز پیر: «چون چنین گردابی است که از این گرداب همه می‌گریزند الا این یکی سبّاح، و نیز خود راضی نیست که از این گرداب بگذرد، الا دیگری را می‌گیرد که بگذریم. او گرد آب می‌گردد، آن یکی می‌پندارد که گردابش می‌گرداند. رگی هست در دریا و گرداب و رهکی باریک هست، از میان می‌گذرد».[۱]

بدین ترتیب، اگر بدون پیر، و راهنما قدم در راه نهی چیزی جز سرگردانی و پیچاپیچ در گرداب نصیبت نخواهد شد. امّا اگر در همین راه صعب و دشوار پیری آگاه در کنار خود داشته باشی، به واسطهٔ فیض و همّت او از آشفتگی رها شده و به سلامت به سر منزل خواهی رسید. مولوی این مطلب را همین گونه بیان می‌دارد:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر　　هست بس پرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای　　بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیده استی تو هیچ　　هین مرو تنها، ز رهبر سر مپیچ[۲]

باز، در جای دیگر با تمثیلی که شبیه به تمثیل شمس است، راه سلوک را همچون دریایی می‌داند که تنها، بحرآشنایان می‌توانند سالک را از این دریای پرخطر به سلامت بگذرانند:

چون نداند راه یم کی ره برد؟　　سوی دریا خلق را چون آورد؟
متصّل گردد به بحر، آنگاه او　　ره برد تا بحر همچون سیل و جو[۳]

پس در حقیقت، پیر ربّانی، دلیل و راهنمای راه سلوک است و بدون حضور و وجود دلیل و راهنما، هیچ کس نمی‌تواند به انتهای مسیر برسد:

گرچه شیری، چون روی ره بی‌دلیل　　خویش بینی در ضلالی و ذلیل
هین مپر الاّ که با پرهای شیخ　　تا ببینی عون لشکرهای شیخ[۴]

پیر نردبان آسمان معنویات است و انسان بدون پیر به درک حقایق نایل نخواهد آمد، پس به جای تلاش در راه کشف حقایق، باید در راه سرسپردگی به پیری کامل تلاش

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۲.
۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۱.
۳ . همان، ج ۲، ص ۱۰۴.
۴ . همان، ج۲، ص ۳۱۰.

کرد:

غیر پیر استاد و سرلشکر مباد / پیر گردون نی، ولی پیر رَشاد
در زمان چون پیر را شد زیر دست / روشنایی دید آن ظلمت پرست
من نجویم زین سپس راه اثیر / پیر جویم، پیر جویم، پیر، پیر
پیر باشد نردبان آسمان / تیر، پرّان از که گردد؟ از کمان[۱]

تحذیر از مدّعیان

در جهان مادی هر چیز واقعی و اصیل، مشابه دروغین و بدلی نیز دارد. در عالم شریعت و طریقت هم همیشه مدعیان دروغینی بوده و هستند که با ظاهری موجّه سعی در فریب دیگران دارند. از این‌رو، شمس یاران را برحذر می‌دارد که مبادا راه را از این مدعیان دروغین عرفان و یا کسانی که از سیر و سلوک آگاه نیستند، بپرسند: «راه می‌بین و راه می‌پرس، که این راه است، و نگاه دار که آن کس نیز بود که مغلطه زند- باشد که دزدی باشد- تو صاحب‌نظر باش و صاحب تمیز».[۲] به همین دلیل، سالک باید با درایت و ذکاوت، مدّعیان دروغین را تشخیص دهد و در سایهٔ حمایت پیری واقعی درآید تا به واسطهٔ او از اغوائات شیطانی و وسوسه‌های غولان راهزن طریقت در امان باشد:

گر نباشد سایهٔ پیر ای فضول / پس تو را سرگشته دارد بانگ غول
غولت از ره افکند اندر گزند / از تو داهی‌تر در این ره بس بدند
از نُبی بشنو ضلال رهروان / که چه‌شان کرد آن بلیس بد روان
صد هزاران ساله راه از جاده دور / بردشان و کردشان ادبار و عور
هر که او بی‌راهبر در ره بود / هیچ شک نبود که او در چَه بود[۳]

مولوی در چندین جای مثنوی، به این موضوع پرداخته و سعی نموده که مدعیان دروغین عرفان و تصوّف را رسوا کند. او نیز همچون شمس، بر این باور است که بسیاری از مدعیان ظاهری، باطنی آلوده و خبیث دارند:

---

۱. مثنوی، ج۳، ص ۵۱۰.

۲. مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۸.

۳. مثنوی، ج۱، ص۱۸۱.

ای بســـا زراق گـــول بـــی‌وقـــوف | از ره مـــردان ندیـــده غیرصـــوف[۱]
ره نمـــی‌دانـــد قـــلاووزی کنـــد | جـــان زشـــت او جهانســـوزی کنـــد[۲]
حـــرف درویشـــان و نکتـــه عارفـــان | بســـته‌انـــد ایـــن بـــی‌حیایـــان بـــر زبـــان[۳]
حـــرف درویشـــان بـــدزد مـــرد دون | تـــا بخوانـــد بـــر ســـلیمان زان، فســـون[۴]

این گروه اگرچه ظاهری موجّه و آراسته دارند، امّـا درونشـان سرشـار از حـرص و حسد و کینه و طمع و دنیا طلبی است:

لاف شـــیخی در جهـــان انداختـــه | خویشـــتن را بایزیـــدی ســـاخته[۵]
خـــرده گیـــرد در ســـخن بـــر بایزیـــد | ننـــگ دارد از درون او یزیـــد[۶]

بدین ترتیب، سالک نباید تنها با توجّه به ظـاهر موجّـه و الفـاظ شـیرین و ... افـراد حکم به مرتبه ارشاد کسی نماید، بلکه باید با تحقیق و تلاش و طلب از حضـرت حـق، به سمت یافتن پیر و مرشد واقعـی حرکـت کنـد و در سـایهٔ او گـام در مسـیر سـلوک بگذارد.

برکات تشرّف به خدمت پیر

برای رها شـدن از سـردیهای بـاطن و گرفتـاری‌هـای عـالم مـادّه و پـاکی درون از آلودگی‌ها و آراسته شدن به خصال رحمانی، راهی وجود ندارد جز تشرّف بـه خـدمت پیری وارسته که در خداوند فانی گشته است: «در سایهٔ ظلّ الله در آیی، از جمله سردیها و مرگها امان یابی، موصوف به صفات حق شوی، از حیّ قیّوم، آگاهی یابی».[۷]

مولوی نیز همچون شمس، به این موضوع اعتقاد دارد که جـز در ذیـل سـایهٔ پیـر و رهبر روحانی، سالک به جایی نخواهد رسید. او سـایهٔ پیـر را بهتـر از یـاد و ذکـر حـق می‌داند:

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۹۱.
۲ . همان، ج۲، ص ۳۶۳.
۳ . همان، ج۲، ص ۳۷۸.
۴ . همان، ج۱، ص ۲۱.
۵ . همان، ج۳، ص ۴۱۷.
۶ . همان، ج۱، ص ۱۴۰.
۷ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۱۸.

سایهٔ رهبر به است از ذکر حق — یک قناعت به که صد لوت و طبق[۱]

و این به آن دلیل است که مولوی نیز همچون شمس به «ظل‌الله» بودن پیر اعتقاد راسخ دارد و پیر را سایهٔ یزدان می‌داند:

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا — مردهٔ این عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر زوتر بی‌گمان — تا رهی در دامن آخر زمان
سایهٔ او جو که سایهٔ ایزد است — سایهٔ چه، خورشید برج سرمد است
کَیفَ مَدَّالظِلّ[۲] نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی‌این دلیل — لا اُحِبُّ الآفلین[۳] گو چون خلیل[۴]

«کیف مد ظل واقع در بیت که حق تعالی فرموده است، مراد از آن در نزد اهل تحقیق، ظل کائنات است و این سایهٔ کائنات، نقش اولیاست که آن اولیاء دلیل نور ذات حق هستند».[۵]

امان یافتن از «سردیها» و «مرگها» دیگر ثمرهٔ پیوستن به پیر است که شمس به آنها اشاره کرده. مولوی نیز همچون شمس بر این باور است که پیر ربّانی به قلب‌های مرده و یخ زدهٔ انسانها حیات و گرمی بخشیده، جانها را از اسارت نفس و شیطان آزاد می‌کند:

بر نویس احوال پیر راه‌دان — پیر را بگزین و عین راه‌دان
پیر ربّانی که چون خنده کند — مردهٔ صد ساله را زنده کند

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۹.

۲ . اشاره است به قرآن مجید، سوره فرقان(۶)، آیه ۴۵: «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلیلاً»(آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ و اگر می‌خواست، آن را ساکن قرار می‌داد، آنگاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم).

۳ . اشاره است به قرآن مجید، سوره انعام(۲۵)، آیه۷۶: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأى کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلینَ»(پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید؛ گفت: این پروردگار من است. و آنگاه چون غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم).

۴ . مثنوی، ج۱،ص ۲۷.

۵ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی، ج۱، ص ۱۹۳.

پیـــر حقّـــانی کـــه چـــون دســـتت دهـــد — جـــان تـــو از نفـــس و شـــیطان وارهـــد
خـــدمت پیـــری گـــزین کـــز خـــدمتش — چـــون مَلَـــک گـــردی ز عـــالی همّـــتش[1]

و باز، در جای دیگر به حیات‌بخشی پیران و اولیاء اشاره کرده و ایشـان را همچـون حضرت اسرافیل، حیات‌بخش مردگان معرفی می‌کند:

هـــین کـــه اســـرافیل وقـــت‌انـــد اولیـــا — مـــرده را زیشـــان حیـــات اســـت و نمـــا
جـــان‌هـــای مـــرده انـــدر گـــور تـــن — برجهـــد ز آوازشـــان انـــدر کفـــن
گویـــد ایـــن آوا زِ آواهـــا جداســـت — زنـــده کـــردن کـــار آواز خداســـت[2]

موصوف شدن به صفات حق، دیگر ثمرهٔ پیوستن به پیر است که شـمس آن را بیـان داشته است. مولوی نیز به این موضوع اذعان دارد و معتقد است که پیر در صفات الهـی فانی گشته، بنابراین صفات او تجلّی صفات الهی است. از ایـن رو، همنشـینی بـا پیـران ربانّی باعث می‌شود که صفات آنها، در وجود مرید نیز سریان یابد. پـس، همنشـینی بـا پیران باعث موصوف شدن به صفات حق می‌شود. بنابراین، سـالک بایـد بدانـد کـه هـر صفتی از صفات حق که در او تجلّی می‌یابد، به سبب وجود پیـر اسـت و اینهـا توسـط خود او کسب نشده، بلکه نظر عنایت پیر سبب وقوع آن حالت شده است:

ای بـرادر بـر تـو حکمـت جاریـه اسـت — آن ز اَبدال است و بـر تـو عاریـه اسـت
گرچه در خـود خانـه نـوری یافتـه اسـت — آن ز همســـایه منـــوّر تافتـــه اســـت[3]

و باز، در جای دیگر به همین موضوع اشاره کرده و اذعان می‌دارد که هر فیض الهی که به سالک می‌پیوندد از آثار ارادت به پیر بوده و پرتو وجود مقدّس اوست:

پرتـــو شـــیخ آمـــد و مَنهـــل ز شـــیخ — فـــیض شـــادی نـــه از مریـــدان، بـــل ز شـــیخ
چـــون ســـپد در آب و نـــوری بـــر زجـــاج — گـــر ز خـــود داننـــد آن باشـــد خـــداج
چـــون جـــدا گـــردد ز جـــو دانـــد عنـــود — کانـــدر او آن آب خـــوش از جـــوی بـــود
آبگینـــــه هـــــم بدانـــــد از غـــــروب — کـــان لُمَـــع بـــود از مـــه تابـــان خـــوب[4]

مولوی «در این بیت‌ها چنان که شیوه اوست، دو مرحله تقلید و تحقیـق را بـا آوردن

---

۱ . همان، به نقل از ملاحسین کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۱۵۴.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۷.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۰۰.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۸۳.

مثال روشن می‌کند. ممکن است مقلّد در اثر عنایت شیخ یا به تقلید از او در خود روشنی بیند، مبادا بپندارد این روشنی از اوست. از او نیست، از توجّه شیخ است و اگر آن توجّه برود، روشنی نمی‌ماند و این حالت را به سبد پر آب در جو یا نور در شیشه همانند می‌کند».[1]

پس در نهایت، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که همنشینی با پیر سبب می‌شود که مرید دارای صفات پیر، که همان صفات حق است، شود: «شیخ است که کامل نظر است و هرکس که بدو پیوستگی بیشتر دارد ... لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی خوی او گیری».[2] به قول مولوی:

خوی شاهان در رعیت جا کند ‌ ‌ چرخ اخضر خاک را خضرا کند[3]
شاخ تلخ ار با خوشی وصلت کند ‌ ‌ آن خوشی اندر نهادش بر زند[4]
همنشینی مقبلان خود کیمیاست ‌ ‌ چون نظرشان کیمیایی خود کجاست؟[5]

شمس «آگاهی از حیّ قیوم» را دیگر ثمرۀ همنشینی و خدمت و ارادت به پیر معرفی کرده است. مولوی نیز همچون شمس، پیر نورانی را آگاه کننده از حق می‌داند:

پیر نورانی ز حق آگه کند ‌ ‌ با سخن هم نور را همره کند[6]

همانگونه که مشاهده می‌شود، یک جملۀ کوتاه شمس در مورد فواید خدمت و حضور یافتن در پیشگاه پیر، در مثنوی مولوی با تفصیل و شرح کامل‌تری بیان شده و این موضوع نشان از تأثیر سخنان شمس بر افکار و آرای مولوی دارد.

شمس در جای دیگر از سخنان خود، در مورد شرفیابی به خدمت پیری کامل از زبان حضرت رسول(ص) این‌گونه اندرز می‌دهد که «عَلَیکُم بِالسَّوادِ الأَعظَم یعنی بِخِدَمَة

---

۱ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۱۹۹.
۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۸.
۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۷۴.
۴ . همان، ج۱، ص ۳۹۶.
۵ . همان، ج۱، ص ۱۶۵.
۶ . همان، ج۳، ص ۱۵۹.

العَارِفِ الکامِلِ. و اِیّاکُم وَالقُری[1] یعنی صُحبَة النَّاقِصین»[2]. این عارف کامل کسی است که راه سلوک را بخوبی می‌داند و با ضمیری روشن مرید را به سر منزل مقصود می‌رساند. علاوه بر این، شمس معتقد است که صحبت با انسانهای ناقص و کمال نیافته باعث رکود روحی و فکری سالک می‌شود. بنابراین، کلمهٔ «قری»(روستا)، در حدیث فوق را به صحبت ناقصان تأویل کرده و همنشینی با ایشان را امری ناپسند دانسته است.

مولوی هم به تبعیّت از شمس، حدیث فوق را همچون او تأویل کرده و تحذیر از ده رفتن را، پرهیز از همنشینی با شیوخی دانسته که هنوز به حقیقت واصل نشده اند و می‌خواهند از روی تقلید، دیگران را هدایت کنند:

دِه مرو، دِه مرد را احمق کند	**عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند**
قول پیغمبر شنو ای مجتبی	**گور عقل آمد وطن در روستا**
دِه چه باشد شیخ واصل ناشده	**دست در تقلید و در حجّت زده**
پیش شهر عقل کلّی این حواس	**چون خران چشم بسته در خراس[3]**

شمس در ضمن حکایت نمادینی، به آینده‌بینی و روشن ضمیری پیران اشاره کرده و به یاران، اندرز می‌دهد که جهد کنید تا با پیوستن به پیری آگاه و قرار گرفتن در دایرهٔ حمایت و نظر او، به اخلاق و اوصاف او آراسته گردید، تا بدین وسیله به سرمنزل مقصود دست یابید: «استر، شتر را پرسید: که چون است که من بسیار در سرآیم، تو کم در سر آیی؟ شتر جواب گفت که من چون بر سر عقبه برآیم نظر کنم، تا پایان عقبه را ببینم؛ زیرا بلندسرم و بلند همّتم و روشن چشم، یک نظر به پایان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا. مراد از اشتر، شیخ است که کامل نظر است و هرکس که بدو پیوستگی بیشتر دارد در دزدیدن اخلاق او، لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی خوی او گیری»[4].

---

۱ . عباس قمی، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، چاپ سوم قم، دارالاسوه، ۱۴۲۲، ج۱، ص ۱۴۶. (بر شما باد روی‌آوردن به شهرهای بزرگ و پرهیز از روستاها).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۵.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۳۰.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۸.

مولوی این حکایت را در دو جای مثنوی آورده است. دفتر سوم و دفتر چهارم:

گفت استر با شتر کای خوش رفیق — در فراز و شیب و در راه دقیق
تو نه آیی بر سر و خوش می‌روی — من همی‌آیم به سردر چون غوی ...[۱]

و نیز:

اشتری را دید روزی استری — چون که با او جمع شد در آخری
گفت من بسیار می‌افتم به رو — در گریوه و راه و در بازار و کوه...[۲]

مولوی نیز، اشتر را نماد پیر و انسان کامل گرفته و گفتگویی نمادین، بینِ شتر و استر که نماد سالک ناآگاه است، ترتیب داده است.[۳] مولوی نیز معتقد است که پیر، با نور حق‌تعالی به جهان و هرچه در آن است نظر می‌کند به همین دلیل، بر گذشته و آینده اشراف کامل دارد:

سربلندم من دو چشم من بلند — بینش عالی امان است از گزند
همچنان که دید آن صدر اجل — پیش کار خویش تا روز اجل
حال خود تنها ندید آن متّقی — بلکه حال مغربی و مشرقی...
نیست آن یَنظُر بنورالله گزاف — نور ربّانی بود گردون شکاف[۴]

در ادامۀ این حکایت تمثیلی، استر با تضرّع از شتر درخواست می‌کند که او را به مریدی بپذیرد. شتر قبول می‌کند و به واسطۀ نظر شتر، درون استر از آلودگی‌ها پاک شده سرشار از صفاتی می‌شود که در درون شتر موجود هستند.

شمس در جای دیگری نیز، همین حکایت نمادین را ذکر کرده و به این موضوع تأکید می‌کند که اگرچه انسان گناهکار و یا حتّی حرامزاده باشد با پیوستن به پیر و اعتراف به ضعف و بدی خویش، آن ناپاکی و حرامزادگی او از بین رفته و وجود قدسی پیر، آلایش‌های او را از بین می‌برد، زیرا آن حرامزادگی و بدی صفت لاینفک و ذاتی نیست بلکه از جمله صفات عرضی است که با نظر عنایت پیر از بین خواهند رفت: «استر، اشتر را گفت که تو در سر کم آیی، چگونه است؟ گفت: یکی از آنکه بر من سه

---

۱ . مثنوی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲ . همان ، ج۲، ص ۴۷۸.

۳ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۴۹۰.

۴ . مثنوی، ج۲، صص ۴۷۹-۴۸۰.

نقطه زیادت است، آن زیادت نهلد که در رو آیم، آن یکی بزرگی جثه و بلندی قد، و دیگری روشنی چشم، از بالای گریوه نظر کنم تا پایان عقبه، همه را ببینم، نشیب و بالا. دیگر من حلال‌زاده‌ام تو حرام‌زاده‌ای. استر معترف شد پیش اشتر، حرام‌زادگیش نماند. حرام‌زادگیش انکار است، حرام‌زادگی صفت لاینفک نیست»[۱].

مولوی نیز دقیقاً همین عبارات شمس را به نظم درآورده است. در حکایت مثنوی نیز شتر به استر می‌گوید که تو حرامزاده هستی و من حلال‌زاده و جنس من و تو با هم متفاوت است؛ بنابراین تو نمی‌توانی مثل من باشی:

دیگر آنکه چشم من روشن‌تر است — دیگر آنکه خلقت من اطهر است
زآنک هستم من ز اولاد حلال — نه ز اولاد زنا و اهل ضلال
تو ز اولاد زنایی بی‌گمان — تیر کژ پرّد چو بد باشد کمان[۲]

در ادامه، استر به بدی و حرامزادگی خود اعتراف کرده و با چشمانی پر از اشک و با عجز و نیاز و تواضع از شتر درخواست می‌کند که او را به مسیر درست رهنمون شود. همین قبول شکستگی و تواضع باعث می‌شود که عنایت شتر–که نماد پیر کامل است– شامل حال او گردد و آن حرامزادگی و بدی که صفتی عاریتی بود از او زدوده شود:

گفت استر راست گفتی ای شتر — این بگفت و چشم کرد از اشک پر
ساعتی بگریست و در پایش فتاد — گفت ای بگزیدهٔ ربُّ العباد
چه زیان دارد گر از فرخندگی — در پذیری تو مرا در بندگی
گفت چون اقرار کردی پیش من — رو که رستی تو ز آفات زمن
دادی انصاف و رهیدی از بلا — تو عدو بودی شدی ز اهل ولا
وی بد در ذات تو اصلی نبود — کز بد اصلی نیاید جز جُحُود
آن بد عاریّتی باشد که او — آرد اقرار و شود او توبه جو[۳]

بنابراین، اگر انسان گناهکار با نیّت پاک و اخلاص تمام به درگاه پیر برود و از او تقاضای یاری نماید، بدون شک، پیر، او را می‌پذیرد و صفات بد عاریتی را از وجود او می‌زداید.

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۷۲.
۲ . مثنوی، ج۲، ص ۴۸۰.
۳ . مثنوی، ج۲، ص ۴۸۱.

علاوه بر این، در اثر همنشینی و خدمت به پیر، صفات روحانی پیر در وجود او نیز جاری شده و درون او پر از صفا و زیبایی خواهد شد، به قول شمس: «لاشک، با هرچه نشینی و با هرچه باشی خوی او گیری».[۱] مولوی با توجّه به همین سخن شمس، در ادامهٔ داستان شرح می‌دهد که خوی و خصلت شتر در درون استر تابید و وجود استر نیز همانند او پر از پاکی و نور گردید:

رو که رستی از خود و از خوی بد — و از زبانه نار و از دندان دد

رو که اکنون دست در دولت زدی — در فکندی خود به بخت سرمدی

اُدخُلی تو فی عِبادی یافتی — اُدخُلی فی جَنَّتی[۲] دریافتی...

نار بودی نور گشتی ای عزیز — غوره بودی گشتی انگور و مویز

اختری بودی شدی تو آفتاب — شاد باش الله اعلم بِالصَّواب[۳]

اوصاف پیر

شمس گاه در میان سخنان خود، صفات باطنی مختلفی برای پیر ذکر کرده است که می توانند راهگشای سالک در شناخت حقیقی پیر و پیر حقیقی باشند. در اندیشهٔ شمس، پیر علاوه بر صفات ظاهری، اوصاف باطنی زیادی نیز دارد که مرید باید آنها را بشناسد: «زنهار از شیخ به همین صورت خوب، و همین سخن خوب، و افعال خوب، راضی مشوید؛ که ورای آن چیزی هست آن را طلبید».[۴]

مولوی نیز همچون شمس، بر این باور است که ورای ظاهر پیرها و اولیای الهی، باطنی عظیم و متعالی نهفته است؛ امّا انسانها به دلیل گرد و غباری که بر آینهٔ جانشان نشسته، قادر به دیدن این عظمت باطنی نیستند:

ظاهرش چوبی ولیکن پیش او — کَوْن یک لقمه چو بگشاید گلو

تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت — آن ببین کز وی گریزان گشت موت

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲ . اشاره است به قرآن مجید، سوره فجر(۸۹)، آیات ۲۹–۳۰: «فَادْخُلِی فِی عِبَادِی. وَ ادْخُلِی جَنَّتِی»(و در زمره بندگان من داخل شو، و به بهشت من درآی).

۳ . مثنوی، ج ۲، ص ۴۸۱.

۴ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۰۴.

تـو ز دوری مـی‌نبینـی جـز کـه گـرد   انـدکی پـیش آ، ببـین در گـرد، مَـرد
دیـدهـا را گـرد او روشـن کنـد   کـوهـا را مـردی او برکنـد[1]

اگرچه پیر در ظاهر، دارای سپاه و قدرت ظاهری نیست، امّا در باطن تمام قوای عالم در تسلط او هستند. بنابراین، مرید و سالک نباید با دیدن ظاهر معمولی پیر گمان کند که وجود او و پیر تفاوتی با هم ندارند؛ بلکه باید با فراست باطنی به این موضوع پی ببرد که ورای این ظاهر، باطنی الهی و قدرتمند نهفته است:

صـوفی آن صـورت مپنـدار ای عزیـز   همچـو طفـلان تـا کـی از جـوز و مـویز
جسـم مـا جـوز و مـویز اسـت ای پسـر   گـر تـو مـردی زیـن دو چیـز انـدر گـذر[2]

شمس تبریزی در ضمن نقل حکایت جنید بغدادی و احمد زندیق، به چند خصوصیت و صفت باطنی پیران ربّانی اشاره کرده که می‌توان آن خصوصیات را از درون این حکایت استخراج کرد: «و همچنین است احمد زندیق؛ که جنید از بغداد به او حوالت بود که به فلان شهر، احمد زندیق است، بنده‌ای ما را، این مشکل تو بی او حل نشود، اگرچه صد چلّه برآری ... در آن ویرانه رفت، از دور بنشست. نه جنید گستاخی کرد به سلام و کلام؛ نه او مجال می‌داد تا دیری. بعد از آن رحم آمدش، باز نظر کرد و گفت: اَهلاً بِالجُنَید. گفت در دل خود: ای عجب چون می‌داند که من جنیدم؟ تبسم کرد، گفت: چون ندانم که از آن روز که تو را عقده شده و آن مشکل افتاد، من گرد خود بر می‌آیم که چون بیامد من چه گویم با او؟ ... اکنون چیزی دانی برگفتن؟ ... جنید چیزی بر می‌گفت. برخاست احمد زندیق، چرخی چند بزد؛ جانهای مقدّس آمدند که اگر یک دو چرخ دیگر بزنی، بند چرخ از هم بگسلد. شرم داشت، بنشست»[3]. در ادامه، به صورت مجزا هر یک از صفات پیر را – در این حکایت و جاهای دیگر مقالات– استخراج کرده و بازتاب هر یک از آنها را در مثنوی مولوی بررسی می‌نماییم.

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۲۴۴.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۵۸.

۳ . مقالات شمس، ج۱، صص ۱۲۳–۱۲۴.

دستگیری از سالکان

شمس در ابتدا متذکّر می‌شود که سالک بدون یاری و مدد پیر اگر صد چلّه هم بنشیند به جایی نخواهد رسید[۱]؛ پس صفت نخست پیر، دستگیری اوست. مولوی هم پیر را واسطهٔ فیض و یاری دهندهٔ مریدان و سالکان دانسته و اعتقاد دارد که پیر، یاری دهنده و دستگیر رحمت شدگان درگاه الهی است:

شمّه‌ای گفتم من از صاحب وصال — بی از او ندهد کسی را حق، نوال
وز کفش آن را به مرحومان دهد — موهبت را بر کف دستش نهد
هست بی‌چون و چگونه بر کمال — با کفش دریای کُل را اتّصال
گفتنش تکلیف باشد والسّلام[۲] — اتّصالی که نگنجد در کلام

بنابراین، پیران ربّانی، واسطه و پل ارتباطی و دستگیر خلایق و سالکان الی الله بوده و هستند و بدون یاری و همّت ایشان، رسیدن به مقصود ناممکن است:

طالبان را می‌برد تا پیشگاه[۳] — دست گیرد بندهٔ خاص اله

رحمت و مهربانیِ پیر

پیر، اهل سخن گفتن نیست و علاقه‌ای هم به مرید گرفتن و اسم و رسم ظاهری ندارد، چنانکه به جای احمد عارف یا پارسا نامش احمد زندیق است. با وجود این، صفت رحمت در وجود او باعث می‌شود که با جنید سخن بگوید.[۴] پس پیر، رحیم و مهربان است. او حتّی بدترین گناهکاران را از خود نمی‌راند[۵] و همواره در حال دعای خیر و طلب هدایت برای تمام انسانهاست: «من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که خدایا او را ازین دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده؛ تا در عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی،

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۳.
۲ . مثنوی، ج۳، صص ۵۶–۵۷.
۳ . همان، به نقل از تلمذحسین، مرآت المثنوی، ص ۵۸۵.
۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۳.
۵ . همان، ج۱، ص ۳۵۶.

مشغول عالم حق گردد».[۱]

مولوی نیز پیر را رحمةًللعالمین می‌داند.[۲] در نظر او نیز پیران و اولیای الهی حتّی در حق کفار و گناهکاران، دعا می‌کنند و نسبت به همه خلایق مهربان و رحیم‌اند. زیرا، «اولیاء همانند مردم دنیا نیستند؛ بلکه در میان آنان به سر می‌برند تا واسطه فیض الهی بر بندگان باشند».[۳]

بر همه کفّار ما را رحمت است — گرچه جان جمله، کافر نعمت است
بر سگانم رحمت و بخشایش است — که چرا از سنگ‌هاشان مالش است
آن سگی که می‌گزد گویم دعا — که از این خو وارهانش ای خدا
این سگان را هم در آن اندیشه دار — که نباشند از خلایق سنگ‌سار
زآن بیاورد اولیا را بر زمین — تا کندشان رَحمةً لِلعَالَمین[۴]

مهربانی پیر در مورد دیگران مثل مهربانی خداوند است و در برابر آن محبّت، انتظار جبران از کسی ندارند:

بندگان حق رحیم و بردبار — خوی حق دارند در اصلاح کار
مهربان بی رشوتان یاری‌گران — در مقام سخت و در روز گران[۵]

و این به دلیل پیوستن جان پیر به رحمت کلّی خداوند است:

رحمت جزوش قرین گشته به کلّ — رحمت دریا بود هادی سُبُل[۶]

آگاهی بر ضمایر

در حکایت مذکور، شمس متذکّر می‌شود که قبل از اینکه جنید سخنی بگوید، پیر می‌داند که در خاطر و دل او چه می‌گذرد و حتّی نام او را می‌داند و از اتفاقاتی که برای

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۱.

۲ . چرا که اولیای محمّدی ادامه دهندهٔ راه حضرت محمّد(ص) هستند و ایشان رحمهٔ للعالمین: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمین»(قرآن مجید، سوره نبأ(۲۱)، آیه۱۰۷).

۳ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص۲۸۳.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۲۴۳.

۵ . همان، ج۲، ص ۱۲۷.

۶ . همان، ج۲، ص ۱۰۴.

او رخ داده است نیز آگاه است.[۱] پس، پیر بر ضمایر و خواطر مریدان اشراف کامل دارد و هر لحظه، از کردار و پندار آنها آگاه است. از دیدگاه شمس، اولیاء و پیران الهی «را تنها خبر از راه حواس نیاید، از طریق الهام و وحی آید».[۲] شمس معتقد است که «سخن چین این طایفه خداست»[۳]؛ بدین معنی که هرچه بر خواطر بگذرد، خداوند آن را به پیران و اولیای الهی منتقل می‌کند و هیچ چیز را از ایشان پنهان نمی‌دارد.[۴]

مولوی نیز به اشراف پیران و اولیاء بر ضمایر و خواطر مریدان و سایر انسانها، اعتقاد کامل داشته و در چندین جای مثنوی، به گونه‌های مختلف این موضوع را بیان کرده است. پیران الهی به نور الهی در عالم نظر می‌کنند، به همین دلیل علم اوّلین و آخرین در نزد ایشان است[۵]:

شیخ کو ینظُر بنورالله شد　　　از نهایت وز نخست آگاه شد
چشم آخُر بین ببست از بهر حق　　　چشم آخِر بین گشاد اندر سبق[۶]

پیران ربّانی نه تنها از اسرار مخلوقات مطّلعند، بلکه اسرار الهی را نیز می‌دانند. بنابراین، کسی که اسرار الهی را بداند، بدیهی است که سرّ مخلوقات برای او واضح و آشکار است:

آنکه واقف گشت بر اسرار هو　　　سرّ مخلوقات چه بود پیش او؟
آنکه بر افلاک رفتارش بود　　　بر زمین رفتن چه دشوارش بود[۷]
پاسبان آفتابند اولیا　　　در بشر واقف ز اسرار خدا[۸]

همانگونه که در حکایت جنید و احمد زندیق دیدیم، قبل از سخن گفتن جنید، پیر

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۳.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۵۰.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۱۷.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۸۳.

۵ . ملا هادی سبزواری معتقد است که منظورِ مولوی«از نهایت: آخر سلسلهٔ صعودیه و قوس صعود است. و از نخست: اوّل سلسله نزولیّه و قوس نزول»(ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۱، ص۳۲۰).

۶ . مثنوی، ج۱، ص ۳۳۲.

۷. همان، ج۱، ص ۳۲۷.

۸ . همان، ج۲، ص ۱۹۰.

نام و نشانی و احوال او را برایش بازگو می‌کند.[1] مولوی نیز معتقد است که در حضور پیران نیازی به سخن گفتن نیست، زیرا آنها از نام و نشان و احوال تو، حتّی از وقتی که هنوز به دنیا نیامده‌ای، مطّلع هستند:

پس طبیبان بدن دانشورند — بر سقام تو، ز تو واقف‌ترند...
پس طبیبان الهی در جهان — چون ندانند از تو بی‌گفت دهان؟
کاملان از دور نامت بشنوند — تا به قعر باد و بودت در دوند
بل که پیش از زادن تو سالها — دیده باشندت تو را با حالها[2]

شمس، در جای دیگر، تأکید می‌کند که علم و اطلاع پیر از اتفاقات عالم، از طریق وحی و الهام است زیرا پیر در خدا فانی گشته و حق چشم و گوش او شده است: «شیوخ را تنها خبر از راه حواس نیاید، [بلکه] از طریق الهام و وحی آید، که کُنتُ لَهُ سَمعاً وَ بَصَراً[3]».[4]

مولوی نیز به این موضوع اذعان دارد که اطلاع پیر بر احوال انسانها از طریق رمل و نجوم و خواب نیست؛ بلکه بدون شک، از طریق وحی و الهام است. او عقیده دارد که پیشوا و راهنمای پیر «لوح محفوظ» خداوند است، بنابراین اشتباه و خطا در آن راه ندارد:

لوح محفوظ است او را پیشوا — از چه محفوظ است؟ محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب — وحی حق، واللهُ اَعلَم بِالصَّواب[5]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۲۳.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۳۸۴.

۳ . اشاره‌ای است به حدیث معروف قرب نوافل که در آن اشاره می‌شود به فنای انسان در خداوند و مقام فناء فی‌الله: « مَا یَزالُ عَبدی یَتَقَرَّبُ اِلیَّ بالنَّوافِل حتّی اُحِبَّهُ فاذا اَحبَبتُهُ کُنتُ سَمعَهُ الّذی یَسمَعُ بِه وَ بَصَرَهُ الّذی یَبصُرُ بِه وَ یَدَهُ الّتی یَبطِش بِهَا وَ رِجلَهُ الّتی یَمشِی بِها »(بندهٔ من همواره می‌کوشد با انجام دادن عبادات مستحبی، حبیب من شود، پس هنگامی که او را به عنوان حبیب برگزیدم، گوش او می‌شوم تا با آن بشنود و چشم او می‌شوم تا با آن ببیند و دست او می‌شوم تا با آن کار کند و پای او می‌شوم تا با آن برود).(بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۸۹ و: حسن بن ابی الحسن محمّد دیلمی، ارشادالقلوب ، ج۱،ص۹۱).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۵۰.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۳۸۷.

امّا چون ممکن است عوام الناس به عظمت پیر پی نبرده و مدعی شوند که وحی فقط مخصوص پیامبران است، در ادامه می‌گوید که عرفا و متصوّفه نام آن وحی را «وحی‌القلب» یا «وحی دل» نهاده‌اند تا فکر کوته نظران دچار پریشانی نشود:

از پی روپوش عامّه در بیان — وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست — چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست؟[1]

آگاهی پیر از احوال و خواطر مرید

شمس معتقد است که پیر، برآنچه بر دل مریدش می‌گذرد کاملاً واقف و آگاه است؛ این موضوع در حکایت احمد غزالی و پسرک شاهد و انکار و اقرار مرید او، بخوبی قابل درک است. در این حکایت، پیر کاملاً به هر چه که در ذهن مریدش می‌گذرد احاطه و آگاهی دارد: «آن عالم فاضل ... مرید او شده بود و بندهٔ او شده بود، از درهوا شدن منبر اعتقاد کرده بود؛ هم بارها در قضیّهٔ این پسر شاهد، مقرّ می‌شد و منکر می‌شد ... و شیخ بر هر دو حال او مطّلع، و او در قبضهٔ شیخ چون طفلی که ساعتی می‌گریاندش و ساعتی می‌خنداندش».[2] از این حکایت، چنین استنباط می‌شود که مرید در قبضهٔ قدرت پیر است. اگر ایمان قلبی محکمی به مرید دست می‌دهد، از عنایت پیر است و اگر مرید دچار شک و تردید می‌شود، باز هم به اذن پیر است! و این بدان دلیل است که پیر که طبیب روحانی است هر وقت اراده کند در دل و جان مرید وارد شده و در ایمان و وجود او دخل و تصرّف می‌کند:

وآن طبیب روح در جانش رود — وز ره جان، اندر ایمانش رود
حاجتش ناید به فعل و قولِ خوب — احذَرُوهُم هُم جَواسیس القُلوب[3]

مولوی اعتقاد دارد که پیر همواره از حال سالک آگاه است:

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۳۸۷.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۵.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۱۷. در جای دیگر همین مطلب را این‌گونه بیان می‌دارد:

بندگان خاص علّام الغیوب — در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال — پیش او مکشوف باشد سرّحال(مثنوی، ج۱، ص ۳۲۷).

میش مشغول است در مَرعای خویش — لیک چوپان واقف است از حال میش[۱]

و این آگاهی بیش از دانش خود سالک به وجود خویش است:

آنچه صاحبدل بداند حال تو — تو زحال خود ندانی ای عمو[۲]
آنچه بیند در جبینت اهل دل — کی ببینی در خود، ای از خود خجل
آنچه او بیند نتان کردن مساس — نز قیاس عقل و نز راه حواس[۳]

آگاهی پیر از واقعه‌ها و خوابهای مرید

شمس معتقد است که هر واقعه و خوابی که مرید می‌بیند با اجازه و رخصت پیر است. بنابراین، پیر از خوابها و واقعه‌هایی که مرید می‌بیند، کاملاً آگاه است. از دیدگاه شمس، اگر کسی ادعای پیری و ارشاد کرد و از احوال و خواب و بیداری مرید آگاه نبود، او همکار شیطان است نه پیر: «مولانا در چلّه کی نشاند که: ای مرید، چه دیدی واقعه؟ شیخ دیدی که از احوال مرید چنین بی‌خبر باشد؟ یعنی شیطان چه وسوسه کرد؟ من نیم‌کار اویم، بگو تا من وسوسهٔ او را تمام کنم، تا چنان دور شوی که دیگر هیچ به راه خدا بوی نبری».[۴]

بدین ترتیب، پیر بر خوابهای مریدان نیز وقوف کامل دارد: «در خواب سخن گفتمی شیخ یکان یکان بر من اعادت کردی ... شیخ را عالمی است عظیم پرذوق، مشغول شده است تا غایت، مرید مشغول نمی‌شود به چنان عیش، [با وجود این، در کنار مریدان می‌ماند و به ایشان محبّت می‌کند]بیش از این، موافقت و شفقت چون باشد».[۵]

اگر شفقت و مهربانی و لطف پیر نباشد، مرید نمی‌تواند، چه در خواب و چه در بیداری، پیر را زیارت کند. بنابراین، اگر مرید در خواب و یا بیداری به ملاقات پیر نائل می‌آید با اذن و اجازه پیر است: «دیدن شیخ نتوان بی‌اختیار شیخ، نه در خواب و نه در

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۵۲۷.
۲ . همان، ج ۲، ص ۲۰۳.
۳ . همان، ج۳، ص ۸۴.
۴ . مقالات شمس، ج۲، صص ۱۱۴–۱۱۵.
۵ . همان، ج۱، ص ۱۵۳.

بیداری».[۱] به همین دلیل، مرید باید به این لطف و کرم پیر آگاه باشد و ادب ظاهر و باطن را در حضور پیر نگه دارد، وگرنه ممکن است نظر لطف پیر برداشته شود و مرید دیگر موفّق به دیدن پیر، چه در خواب و چه در بیداری، نشود؛ زنهار که «حرکتی نکنی که شفقت [پیر] منقطع شود، بعد از آن، این حالت را خواب، نبینی و شیخ را به خواب نبینی».[۲]

مولوی پیر را همچون شیری می‌داند که بر بیشهٔ اندیشه‌ها تسلط کامل دارد و از خواب و بیداری و افکار مرید آگاه است. به همین سبب، اندرز می‌دهد که نسبت به پیران الهی، ادب ظاهر و ادب باطن داشته باشید تا مبادا به سبب بی‌ادبی باطنی از فیضهای ایشان بی‌بهره بمانید:

شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش — شیخ چون شیر است و دلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان — نیست مخفی بر وی اسرار جهان
پیش اهل تن ادب بر ظاهر است — که خدا ز ایشان نهان را ساتر است
پیش اهل دل ادب بر باطن است — زانکه دلشان بر سرایر فاطن است
دل نگه دارید ای بی‌حاصلان — در حضور حضرت صاحبدلان[۳]

اشراف پیر بر عالم ارواح و سایر عوالم

در نظرگاه شمس، پیر علاوه بر اشراف بر خواطر، از عالم ارواح نیز آگاه و با ارواح درگذشتگان در ارتباط است. شمس این موضوع را در حکایت احمد غزالی و کمپیرزن[۴] به صورت ضمنی بیان می‌دارد: «... اهل تبریز ... کمپیری را به مزد گرفتند تا پیشباز رود. کمپیر بر سر راه نشست دلتنگ. احمد غزالی بدو رسید، گفت: چیست تو را، بر این راه دلتنگ نشسته‌ای؟ گفت چگونه دلتنگ ننشینم که فلان پسر که جگر گوشهٔ من و نوردیده من بود بمرد. گفت بمرد؟ گفت: آری. گفت: ای کاروان، در این مقام، ساعتی

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۵۲.

۲ . همان، ج ۱، ص ۱۵۲

۳ . مثنوی، ج ۱، ص ۴۲۷.

۴ . حکایت ازین قرار است که تعدادی از اهالی تبریز برای آزردن خاطر غزالی، پیرزنی را اجیر می‌کنند تا بر سر راه او بنشیند و به دروغ خبر مرگ پسر زیبارویی را که غزالی به او تعلّق خاطر داشته است به او بدهد.

با من موافقت می‌کنید و فرو می‌آیید تا من بیندیشم که این زن راست می‌گوید یا نه؟ حالی فرود آمدند. ساعتی سر فروبرد تا روز دوم، آفتاب برآمد، سر برآورد و گفت: این زن خلاف می‌گوید که از دور آدم تا این ساعت، هر جانی که از قالب مفارقت کرده بود و از دنیا رفته، همه را یکان یکان مطالعه کردم، روح فلان پسر در میان نبود. روان شوید. چون بیامد به توریز (تبریز)، همه شهر به هم برآمد».[۱]

مولوی بر این باور است که پیر علاوه بر عالم ارواح، از تمام عوالم دیگر نیز مطّلع است. او معتقد است که پیر، موجودی ورای زمان و مکان است و قبل از خلقت عالم جانش در دریای جود پروردگار موجود بوده است، بنابراین از هستی تمام موجودات اطلاع دارد و قبل از وجود هر چیزی عاقبت و انتهای آن را می‌داند. پیرها قبل از خلقت فرشتگان و افلاک و زمین و انسان، وجود داشته اند و پیش از آنکه به این عالم مادی پای بگذارند، از ابتدا تا انتهای هر چیزی را با بصیرت باطنی خودشان دریافته‌اند:

پیر، ایشانند کین عالم نبود — جان ایشان بود در دریای جود ...
پیش از این تن عمرها بگذاشتند — پیشتر از کشت، بَر برداشتند
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند — پیشتر از بحر دُرّها سُفته‌اند
مشورت می‌رفت در ایجاد خلق — جانشان در بحر قدرت تا به حلق
چون ملایک مانع آن می‌شدند — بر ملایک خُفیه خُنبک می‌زدند
مطّلع بر نقش هر که هست شد — پیش از آن کین نفس کُل پابست شد
پیشتر ز افلاک کیوان دیده‌اند — پیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند
پیشتر از خلقت انگورها — خورده می‌ها و نموده شورها...[۲]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۴.

۲ . مثنوی، ج۱، صص ۲۵۶-۲۵۷. « این بیتها در توصیف اولیای حق است. به عقیده مسلمانان و حکمای الهی روح آدمی پیش از تعلّق به بدن، موجود بوده است و «أرواح رَوحانِیَّةُ الحُدوث و رَوحانِیَّـةُ البقاء» انـد ... و ارواح اولیای حق را رتبتی والاست. .... ارواح پیش از آن کـه در قالـب ایـن تـن خـاکی در آینـد در ظـل عنایـت حـق می‌زیستند، چنان که در حدیث آمده است «إنَّ اللَّهَ خَلَقَ الأرواحَ قَبلَ الأجسادِ بِأربَعَةِ آلافِ سَنَةٍ وَ فـی رِوایَـةٍ بِـألفَی سَنَةٍ: خدای جانها را آفرید پیش از تن‌ها به چهار هزار سال و در روایتی دو هزار» و در روایتی از امیر مؤمنـان (ع) است که «خدا ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید.» (محمّد باقر مجلسی، بحـار الانـوار، ج ۵۸، صـفحات ۱۳۸، ۱۳۲ ،۱۳۵، ۴۱ و ج۲۴، صفحات ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، و ج۲۵، صـفحات ۱۱۹، ۳۲۰ و... . همچنـین: محمّـدبن

بنابراین، اگرچه پیر در ظاهر همانند سایر انسانهاست، امّا باطن او قبل از خلقت عالم با حق موجود بوده و در محدودهٔ اذن الهی وجودش بر هستی احاطه دارد. عرش و عرشیان، هشت بهشت و هفت دوزخ، مشرقها و مغربها همه و همه برای او عیان و آشکارند:

گفت خلقان چون ببینند آسمان — من ببینم عرش را با عرشیان
هشت جنّت، هفت دوزخ، پیش من — هست پیدا همچو بت پیش شمن[1]

بدین ترتیب، وجود و قلب پیر «محیط است به افلاک، همه افلاک در تحت دل اوست».[2]

احترام به اسباب و لوازم دنیوی

با توجّه به آنچه تاکنون دربارهٔ اوصاف پیر در منظر شمس و مولوی مشاهده کردیم، چنین فهمیده می‌شود که پیر هرگاه اراده کند، هرکاری را بدون واسطه و اسباب انجام می‌دهد. امّا نکتهٔ قابل توجّه این است که پیر به اسباب و لوازم دنیوی احترام گذاشته و سعی می‌کند که تا با وسائط ظاهری و دنیوی با مریدان و سایر انسانها ارتباط برقرار کند. شاهد این موضوع در حکایت جنید و احمد زندیق، آنجاست که احمد زندیق با وجود اشراف کامل بر افکار و عقاید جنید، از او می‌خواهد که درخواست خود را به صورت ظاهری هم بیان کند: «... اکنون چیزی دانی بر گفتن؟ ... جنید چیزی بر می‌گفت».[3] بدین ترتیب، پیر به اسباب و لوازم دنیوی نیز احترام می‌گذارد؛ زیرا پیر، هم باطن است و هم ظاهر، و هر دو صفت او برای ارشاد و هدایت مریدان و انسانها، با هم

یعقوب کلینی، اصول کافی، ج۱، ص۴۳۸) و پیش از آن که روح آنان در قالب تن در آید زنده بودند و از عنایت پروردگار برخوردار. چنان که روح آدم پیش از تعلّق به جسم، لیاقت خلیفه بودن یافت»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، صص۴۸–۴۹).

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۶.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۵۱.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۲۴.

کار می‌کنند.[۱]

مولوی نیز معتقد است که اگرچه حق تعالی و اولیای او می‌توانند بدون واسطه و سبب، امور دنیوی را انجام دهند، امّا در اغلب اوقات کارها را با واسطه اسباب انجام می‌دهند. این موضوع باعث می‌شود که مریدان و طالبان حضرت حق بتوانند از طریق این اسباب به مسبب، پی برده و از گمراهی وسرگردانی نجات یابند:

هرچه خواهد آن مسبّب آورد — قدرت مطلق سبب‌ها بردرد

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ — تا بدانند طالبی جستن مراد

چون سبب نبود چه ره جوید مرید — پس سبب در راه می‌باید پدید[۲]

قدرت تصرف در جهان

اگرچه پیر به ظواهر و اسباب احترام می‌گذارد، امّا زیاد اهل سخن گفتن و موعظه کردن ظاهری نیست و ترجیح می‌دهد که به جای صحبت، با عمل و کردار خود درس بدهد. در همان حکایت جنید و احمد زندیق، در انتهای مکالمه بین آن دو، احمد زندیق به جای سخن گفتن بر می‌خیزد و دست به عمل می‌زند تا به این واسطه، مشکل جنید حل شود و البتّه عمل پیر نشان دهندهٔ قدرت باطنی مافوق تصوّر اوست چنانکه با چند چرخ پیر، ممکن است تمام کائنات از هم بپاشد: «برخاست احمد زندیق چرخی بزد، جانهای مقدّس آمدند که اگر یک دو چرخ دیگر بزنی، بند چرخ از هم بگسلد، شرم داشت، بنشست».[۳] بنابراین، قدرت باطنی پیر آنقدر زیاد است که اگر چرخی چند از روی عشق بزند، افلاک از هم می‌پاشد و ویران می‌شود.

مولوی هم در چند جای مثنوی به قدرت فوق‌العادهٔ پیران ربّانی و اولیای الهی اشاره کرده است. او معتقد است که اگر اولیاء و پیران الهی اراده کنند، کوه و دریا و ماه را از هم می‌شکافند:

گوشت پاره آدمی با عقل و جان — می‌شکافد کوه را با بحر و کان

---

۱ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۹۹.

۳ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۲۴.

زور جـــان کـــوه کـــن، شـــقّ حجـــر　　　زور جـــانِ جـــان، در اِنشـــقَّ القَمَـــر[۱]

و بالاتر از این، اگر خشمگین شده و اراده کنند، بیخ جهان را برمی‌کنند:

وانـــدرین یـــم ماهیـــان پـــر فننـــد　　　مـــار را از ســـحر مـــاهی مـــی‌کننـــد

ماهیـــان قعـــر دریـــای جـــلال　　　بحرشـــان آموختـــه ســـحر حـــلال

هرچـــه مـــی‌خواهنـــد دایـــم مـــی‌کننـــد　　　در غضـــب بـــیخ جهـــان برمـــی‌کننـــد[۲]

عنایت پیر

از دیدگاه شمس، هیچ فردی بدون نظر عنایت وجود مقدّس پیر نمی‌تواند در جرگـه مریدان او درآید، یعنی ابتدا پیر است که اراده می‌کند که سـالکی از سـالکان الـی الله بـه سوی او بیاید و آنگاه در اثر این عنایت و جذبه، سالک به سـوی او کشـیده شـده و در زمرهٔ مریدان پیر در می‌آید.

باید دانست که در وهلهٔ نخست، وجود پیر سرشار از محبّت و عنایت اسـت و ایـن عنایت ممکن است شامل گناهکاران نیز بشود؛ زیـرا رحمـت پیـر، متصـل بـه رحمـت بی‌پایان خداوند است: «اکنون، امروز خود را ایشان در می‌کشند از خدمت شیخ، کـه مـا را تا کی فریباند شیخ؛ و سر می‌کشند، گاه به ناز و گـاهی بـه انکـار؛ و شـیخ ایشـان را می‌کشد، اگرچه در ایشان کراهتی می‌بیند، زیرا رحمت شیخ به رحمت بی‌نهایت متصـل است. چون آن میل شیخ نماند، ایشان رغبت کردن گیرند؟»[۳]

بنابراین، بی‌عنایت حق و پیران ربّـانی کـه خاصـان درگـاه حـق هسـتند، هـیچ‌کـس

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۹۱. اشاره است به قرآن مجید، سوره قمر(۵۴)، آیه۱: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَـقَّ الْقَمَـرُ»(نزدیـک شد قیامت و از هم شکافت ماه). همچنین اشاره دارد به شکافته شـدن مـاه، بـه اشـارهٔ انگشـت مبـارک حضـرت محمّد(ص).

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۲۰۵. (منظور از سحر در اینجا نفوذ معنوی و تصرف روحی بیچون و چـرای مـردان الهـی و علومی است که از حق به آنان تفویض می شود و بدان وسیله درون آدمیـان را بـه نـور هـدایت و جذبـهٔ ولایـت روشن می کنند. علاوه بر این، امری که انجام آن محال است، با همت آنان ممکن می شـود»(کـریم زمـانی، شـرح جامع مثنوی معنوی، ج۳، ص۹۱۸).

۳ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۶۱-۲۶۲.

نمی‌تواند، به خودی خود، به سر منزل مقصود برسد؛ امّا «با عنایـات حـق و خاصـان او سبحانه، گمراهِ دیو سیرت، به اوصافِ ملکی، موصوف می‌گردد»[1]:

بـــی‌عنایـــات حـــق و خاصـــان حـــق   گـــر ملـــک باشـــد، سیاهســـتش ورق[2]

اگر نظر عنایت پیر بر مریدی قرار بگیرد، هرچند آن مرید نالایق و خام باشد، عنایت پیر دستگیر او خواهد شد: «اگرچه [شیخ] ابراهیم روی به چیزی آورده است کـه لایـق طریق نیست، لیکن همان نظر اوّل ما او را گذارد ضـایع؟ هرکـه اوّل نظـر مـا افتـاد [بـر او] ... روی به الله آورد».[3]

مولوی نیز بر این باور است که اگر نظر عنایت پیر بر سالک بیفتـد، جغـد وجـود او تبدیل به شاهباز بلند پروازی خواهد شد که براحتی می‌تواند در آسمان مقصـود، پـرواز نموده و به آرمان خویش دست یابد. از این رو، از زبان پیـر و ولـی بـه دیگـران انـدرز می‌دهد که روی به سوی من بیاورید تا نظر عنایتم شامل حال شما نیز بشود:

شـــه بـــرای مـــن ز زنـــدان یـــاد کـــرد   صـــد هـــزاران بســـته را آزاد کـــرد
یکـــدمم بـــا جغـــدها دمســـاز کـــرد   از دم مـــن جغـــدها را بـــاز کـــرد
ای خنـــک جغـــدی کـــه در پـــرواز مـــن   فهـــم کـــرد از نیـــک‌بختـــی راز مـــن
در مـــن آویزیـــد تـــا نـــازان شـــوید   گرچـــه جغدانیـــد شـــه‌بـــازان شـــوید[4]

شمس در جای دیگر، باز هم تأکید می‌کند که تا عنایت شیخ نباشد دیـدار او ممکـن نیست، زیرا در واقع، این پیر است که مرید را می‌جوید و تا پیر نخواهد، مرید نمی‌تواند او را پیدا کند: «بونجیب، قدّس‌الله روحه، برای مشکلی در چلّـه نشسـته بـود. چنـد بـار واقعه دید که این مشکل تو هیچ حل نشود الا از فلان شیخ. گفت: بروم بـه زیـارت او. عجب، کجاش ببینم؟ بانگ آمد که تو او را نبینی! گفت:پس چون کـنم؟ گفـت: از چلّـه برون آ؛ در جامع درآ، و صف صف، به نیاز و حضور می‌گرد، باشـد او تـو را ببینـد، در

۱ . خواجه ایوب، اسرار الغیوب شرح مثنوی معنوی، به تصحیح و تحشیه محمّد جواد شریعت، تهـران، انتشـارات اساطیر، ۱۳۷۷، ج۱، ص۱۶۵.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۴.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۳۱.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۱۰.

نظر او درآیی. اکنون حال بونجیب چنین بود. اگر بی شیخ بماندمی، نماندمی».[۱]

به همین سبب، سالک نباید به سعی و کوشش خود اعتماد کند و بپندارد که بدون عنایت حق و خاصان حق، از راه ریاضت و تفکّر و چلّه می‌تواند به مقصود برسد:

اعتمادی کرد بر تدبیر خویش ❊ که برم من کار خود با عقل پیش
نیم ذرّه زان عنایت به بود ❊ که ز تدبیر خرد سیصد رصد[۲]

و یا:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد ❊ جهد را خوف است از صد گون فساد[۳]

مکر پیر

وجود پیر سرشار از صفات حقّانی است[۴]، بنابراین صفات رحمانی و جلالی حق تعالی توأمان در وجود او جمع شده‌اند. به همین دلیل، شمس معتقد است که گاه در اثر حرکتی ناشایست از سوی مرید، ممکن است نظر عنایت و محبّت پیر از او منقطع شود. در این صورت، آن مرید دچار مکر پیر خواهد شد؛ یعنی پیر به شیوه‌ای هوشمندانه و اغلب با ظاهری خندان و مهربان، تعمداً عملی انجام می‌دهد که اعتقاد مرید نسبت به او از بین برود و با از بین رفتن اعتقاد، برکات شیخ نیز از او منقطع شده و آن شخص به خذلان و گمراهی گرفتار آید.

پس، مرید نباید از خنده‌ها و مهربانی‌های بی‌جا و غیر منتظرهٔ پیر مغرور شود، زیرا چه بسا که در پشت آن لبخند و خنده، مکری الهی و بزرگ پنهان باشد: «وای بر آن رنجور که کارش به یاسین افتاد! یعنی از شیخ آنگه ذوق یابد که شیخ با او نفاق کند، و سخن نرم و شیرین گوید. آنگه شاد شود، نداند که خوف در اینجاست. امّا در آنکه

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۷۹.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۹.

۳ . همان، ج۳، ص ۴۹۲.

۴ . به قول مولوی :

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد ❊ وگر چه پیر نماید به صورت بشری
به پیش تو چو کف است و به وصف خود دریا ❊ به چشم خلق مقیم است و هر دم او سفری

(دیوان کبیر، ج۶، ص۲۷۷).

پادشاه سخن می‌گوید هموار، مناسب به حالت شاهی خویش [جای نگرانی وجود ندارد]. *تو ز شاهان در حالت اکرام، ترس!*»[۱]

چنانکه قبلاً یادآور شدیم وجود پیر، سرشار از صفات الهی است و مکر نیز صفتی از صفات حق تعالی است: «وَ مَکَروا وَ مَکَرَالله وَ الله خَیرُالمَاکِرین».[۲] بنابراین، گاه بنا به شرایط زمان و مکان ممکن است این صفت الهی پیر، گریبان مریدان مغرور و سرکش را بگیرد و آنها را از جرگهٔ عنایت، بیرون بیندازد. باید دانست که همهٔ مکرها از جمله مکر پیر، فرع مکر خداوند است و دلها در دست خداست:

مکر که کرد آن عمادالملکِ فرد	**مالک‌الملکش بد آن ارشاد کرد**
مکر حق سرچشمهٔ این مکرهاست	**قلب، بین اصبعین کبریاست**[۳]

وقتی مکر پیر گریبان مرید را می‌گیرد، پیر ممکن است تصویری ضعیف و بدون نیروی روحانی از خود به مرید عرضه کند تا باعث سرد شدن قلب او شود: «گفته بود که نشان باطلی آن شیخ آن است که از صحرا بر وی باز روی، هیچ ازین ماجرا و از این لاغ (فریب) باز نگوید و خبر ندارد. گفت از بهر آن باز نگویم که نمی‌خواهمش که

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص۱۵۳-۱۵۴. مولوی با استفاده از الفاظ و محتوای این سخنان شمس غزلی نیز سروده است:

ای دل بی بهره از بهرام ترس	*وز شهان در ساعت اکرام ترس*
دانه شیرین بود اکرام شاه	دانه دیدی آن زمان از دام ترس
لطف شاهان گر چه گستاخت کند	تو ز گستاخی ناهنگام ترس
چون بخندد شیر تو ایمن مباش	آن زمان از زخم خون آشام ترس

(دیوان کبیر، ج۳، ص۷۹)

۲ . قرآن مجید، سوره آل عمران(۳)، آیه۵۴.(آنها با خدا مکر کردند و خدا با آنها مکر کرد، و خدا بهترینِ مکر کنندگان است).

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۴۷۲. بین الإصبعین: اشارت است به حدیث: «قَلبُ المُؤمِنِ بَینَ اِصبَعَینِ مِن أصابِعِ الرَّحْمنِ».(قلب مؤمن، میان دو انگشت از انگشتهای خداست) و مراد از اصبعین ، صفت جمال و صفت جلال. و به عبارت دیگر لطف و قهر است.(ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۳، ص ۲۵۱). این حدیث به این شکل نیز روایت شده است: «فإنَّ القُلُوبَ بَینَ اِصبَعَینِ مِن أصابِعِ اللَّهِ یُقَلِّبُها کَیفَ یَشاءُ ساعةً کذا وَ ساعَة کذا»(پس دلها میان دو انگشت از انگشتهای خداست آن را چنان که خواهد می‌گرداند ساعتی چنین و ساعتی چنین)(محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۴۸).

پیش من باشد، چون بیامد بَرِ من می‌خندم در رویش، و می‌گویم: طَیَّبَ‌اللهُ عَیشَکُم، و همگی او را دربند آن است که دگر بگویم از ماجراشان، و مرا نمی‌باید که باشد برِ من. ماجرا گویمش تا چه کنمش؟»[۱]

گاه ممکن است، پیر برای رماندن مرید مدّعی، او را دچار غرور کاذب کند. یعنی طوری با او رفتار نماید که مرید تصوّر کند که به مراتبی عالی از سیر و سلوک رسیده و به همین واسطه، دچار غرور شود و خود را از پیر بی‌نیاز بداند و همین موضوع او را از جرگه مریدان خارج کرده، از رسیدن به سرمنزل مقصود دور نماید: «آنچه [پیر] گفت آن شخص را که اندرون او به جوش است، و این از بهر آن است تا او گرم شود او خود سرد شد. گر شیخ واقف بودی، این گواهی دروغ چرا دادی؟ ... شاید گفته باشد که او از این، خواهد رمید و قاصد، [مدح مرید را] گفته باشد»[۲] تا بدین وسیله او را دچار غرور کرده و از فیضهای الهی دور نماید!

مولوی نیز به این موضوع اذعان دارد که مکر اولیاء و انبیاء فوق مکر گمراهان است:

اژدها بُد مکر فرعون عنود — مکر شاهان جهان را خورده بود
لیک از او فرعون‌تر آمد پدید — هم ورا هم مکر او را درکشید
اژدها بود و عصا شد اژدها — این بخورد آن را به توفیق خدا
دست شد بالای دست این تا کجا — تا به یزدان که الیه‌المنتهی[۳]

علاوه بر این، مولوی در چند جای مثنوی، به صورت نمادین به مکر پیر اشاراتی کرده است. مورد نخست، در دفتر اوّل مثنوی ضمن حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار»[۴] آمده است. در این حکایت، شیر نماد پیر کامل است که از اندیشه‌ها و خواطر دیگران بخوبی آگاه است وگرگ و روباه نماد مریدان غافل از مقام و عظمت پیر.[۵]در این حکایت، پس از صید شکارها توسط شیر؛ گرگ و روباه در شکارها

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۴.

۲ . همان، ج۱، ص ۱۴۶.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۵۵.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۸۵.

۵ . ر.ک: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۳، ص ۲.

طمع می‌کنند. به تعبیر مولوی، عکس این طمع بر شیر مـی‌زنـد و شـیر از اندیشهٔ پلیـد ایشان، آگاه می‌شود:

گــرگ و روبــه را طمــع بــود انــدر آن — کــه رود قســمت بــه عــدل خســروان
عکـس طمـع هـر دوشـان بـر شـیر زد — شــیر دانســت آن طمعهــا را ســند
هــر کــه باشــد شــیر اســرار و امیــر — او بدانــد هــر چــه اندیشــد ضــمیر
هــین نگــه دار ای دل اندیشــه خــو — دل ز اندیشــهٔ بــدی در پــیش او[1]

شیر به خاطر این بی‌ادبی و جسارت، با ایشان مکر می‌کنـد و بـا ظـاهری مهربـان و خندان مباحثی را پیش می‌آورد که در نهایت، منجر به مرگ و نابودی گرگ می‌گردد:

شــیر چــون دانســت آن وسواسشــان — وا نگفــت و داشــت آن دم پاسشــان
لیــک بــا خــود گفــت بنمــایم ســزا — مــر شــما را ای خسیســان گــدا...
ایــن چنــین ظــن خسیســانه بــه مــن — مــر شــما را بــود، ننگــان زَمَــن
ظَــانّین بــالله ظَــنَّ السَّــوء[2] را — چــون منــافق، ســر بینــدازم جــدا
وارهــانَم چــرخ را از ننگتــان — تــا بمانــد ایــن جهــان در داســتان
شــیر بــا ایــن فکــر مــی‌زد *خنــده* فــاش — بــر تبســمهای شــیر ایمــن مبــاش[3]

نکتهٔ قابل توجّه در این ابیات، لبخند زدن شیر به گرگ و روباه است که در حقیقت، نماد همان مکر پیر است که به نفاق با مریدان غافل و بدگمان برخاسته تا به این وسـیله تنبیهی جانانه از ایشان به عمل بیاورد.

مولوی در جای دیگر از مثنوی خـود، ضـمن حکایـت «سـلطان محمـود و جـواهر قیمتی»[4] در دفتر پنجم، به صورت ضمنی، به مکر پیر اشاره کرده است. در این حکایـت، سلطان محمود برای امتحان درباریان،گوهری گران قیمت به دسـت آنهـا مـی‌دهـد و از ایشان می خواهد که گوهر را بشکنند؛ امّا آنها به دلیل ارزش فوق العادهٔ گـوهر، از ایـن

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۶.

۲ . ظانِّین: جمع ظان، اسم فاعل از مصدر ظن، گمان بردن(سید جعفر شهیدی، شـرح مثنـوی، ج۴، ص ۹). جملـه مأخوذ است از قرآن مجید، سوره فتح(۴۸)، آیه۶: «... اَلظّانّینَ بِاللّهِ ظَنَّ اَلسَّوْءِ عَلَیْهِمْ دائِرَةُ اَلسَّوْءِ...»(گمـان برنـدگان به خدا گمان بد، بر آنان باد گردش بد...).

۳ . مثنوی ،ج۱، صص ۱۸۶–۱۸۷.

۴ . همان، ج۳، ص ۲۵۷.

کار سر باز می‌زنند:

شــــاه روزی جانـــب دیـــوان شـــتافت — جملــه ارکــان را در آن دیــوان بیافــت
گـــوهری بیـــرون کشـــید او مســـتنیر — پـــس نهـــادش زود در کـــفِ وزیـــر
گفــت: چونســت و چــه ارزد ایــن گــوهر؟ — گفــت: بــه ارزد بــه صــد خــروار زر
گفــت: بشــکن! گفــت: چــونش بشــکنم؟ — نیکخـــواه مخـــزن و مالـــت مـــنم...[1]

سلطان محمود، پس از امتناع هر یک از درباریان از شکستن گوهر؛ به‌ظاهر به ایشان لبخند زده و با مهربانی خلعت و هدیه‌ای به ایشان می‌دهد و باعث خوشحالی درباریـان می‌گردد. امّا سلطان محمود با این تشویقهای ظاهری در حقیقت با درباریان مکر کرده و در نهایت می‌خواهد همهٔ آنها را به دست جلاد بسپارد:

کـــرد اشـــارت شـــه بـــه جـــلاد کُهُـــن — کــه ز صــدرم ایــن خســان را دور کُــن[2]

هر چند که با وساطت ایاز از این کار صرف نظر مـی نمایـد. در ایـن حکایـت نیـز سلطان محمود نماد پیر و درباریان، نماد مریدان غافل هسـتند کـه ارزش سـخن پیـر را ندانسته و نسبت به آن بی توجّه بوده و در نتیجه هدف مکر پیر قرار گرفته‌اند.

در ادامه، به بحث پیرامون مرید و وظایف او نسبت به پیر می‌پردازیم.

مرید

از دیدگاه عرفا «مرید آن است که در مقامات، شروع کرده باشـد بـه رؤیـت احـوال، [و] وصول حق از حق خواهد».[3] سالک باید بداند کـه «اوّل قـدم مریـد، انـدر طریقـت، چنان باید که بر صدق بود تا بنای آن درست بود که پیران گفته‌اند که مریدان از وصـول محروم از آن باشند که اصل ضایع کنند».[4]

ابوسعید ابوالخیر در مورد خصوصیات مرید، این‌گونه گفته است: «کمترین چیزی که

۱ . مثنوی، ج۳، صص ۲۵۷ – ۲۵۸. برای اطلاع بیشتر از این حکایت ر.ک: به فصل بازتاب حکایتهای مقـالات در مثنوی ذیل همین حکایت.

۲ . همان، ج۳، ص ۲۶۰.

۳ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۶۴.

۴ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۷۲۲.

مرید مصدّق را بباید، این ده چیز باشد که بگوییم و این هر ده در وی موجود بایـد، تـا مریدی را بشاید: نخستین، زیرک باید باشد تا اشارت پیر بداند. دوم، مطیـع تـن بـود تـا فرمانبردار پیر بود. سیم، تیز گوش باشد تا سخن پیر اندر یابد. چهارم، روشن دل بود، تا بزرگی پیر ببیند. پنجم، راست گوی باشد تا از هر چه خبـر دهـد راسـت دهـد. ششـم، درست عهد بود تا به هرچه گوید، وفا کند. هفـتم، آزاد مـرد بـود تـا آنچـه دارد بتوانـد گذاشت. هشتم، راز دار بود تا راز نگاه تواند داشت. نهم، پند پذیر بود تا نصـیحت پیـر فرا پذیرد. دهم، عیّار بود تا جان عزیز در این راه فدا تواند کرد».[1]

به عبارت دیگر، مرید کسی است که «به سیر الی‌الله پـردازد. مریـد، نـزد صـوفیان و اهل سلوک کسی است که از ارادهٔ خود مجرّد شده و از ماسوی‌الله بریده باشـد. مریـدی را دو معنی است: یکی به معنی محبّ، یعنی سالک مجذوب؛ دوم به معنـی مقتَـدی کـه حق، دیدهٔ او را به نور هدایت بینا گردانیده تا وی به نقصان خود بنگرد و دائماً در طلب کمال باشد و مگر به حصول مراد و وجود قرب حق آرام نگیـرد».[2] و امّـا مریـد صـادق «آن باشد که از سر ارادت، کلاً رو به سوی خدا دارد و روحانیّت شیخ را در همه احوال حاضر داند و در راه باطن از وی استمداد کند و خود را با شـیخماننـد میّـت در دسـت غسّال داند».[3] بنابراین، مرید باید کاملاً سرسپرده به پیر باشد و مال و جان و آبروی خود را در راه پیر در طبق اخلاص بگذارد.

از دیدگاه ابن عربی، «مرید کسی است که از روی نظر و بصیرت به حق پیوسته و از خواست خود آزاد شده باشد. چه، می‌دانـد کـه در وجـود چیـزی جـز آنچـه خداونـد بخواهد واقع نگردد. لذا، ارادهٔ خود را در ارادهٔ او محو می‌سازد و چیـزی جـز آنچـه را حق تعالی اراده کند نمی‌خواهد».[4]

از نظر شمس تبریزی، برای بهره‌مند شدن واقعی از وجود پیر، مرید بایـد درون را از

---

۱ . محمّد بن منور میهنی، اسرار التوحید، ص ۳۱۶.

۲ . عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، صص ۱۰۷–۱۰۸.

۳ . سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۱۸.

۴ . محیی الدین ابن عربی، فتوحات مکّیه، ج۲، ص ۵۲۶: « فَالمُرید مَن انقَطَعَ إلی الله تَعالی عَن نَظرِ وَ اِستبصـار وَ طَلَبَ مرضاة الله وَ تَجَرُّد عَن إرادتهِ إذ علم أنّه مَا یَقع فِی الوُجودِ إلا مَا یُریده الله لا مَا یُریده الخَلق...».

هواهای نفسانی و مشغولیتهای زندگی روزمره خالی کند تا از انفاس پیر بهره‌مند شود: «مانع آمدن به خدمت و به حضور بزرگان، قصور استعداد است. استعداد بباید و قابلیّت بباید و فراغت از مشغولیتها، تا زیادت ثمر دهد. آنها که زیادت کنند به نیاز، اگرچه قاصر باشند هم ضایع نباشد، امّا در بهتری باید کوشید».[1]

مولوی نیز همچون شمس، فقدان استعداد را دلیل تأخیر در رسیدن به حضور پیران کامل و مردان حق و بهره گرفتن از ایشان می‌داند:

موجب تأخیر اینجا آمدن — فقد استعداد بود و ضعف تن
بی ز استعداد در کاری روی — بر یکی حبه نگردی محتوی
همچو عنّینی که بکری را خرد — گرچه سیمین بر بود کی برخورد؟[2]

به همین دلیل، مرید باید شرایطی را آماده کند که قابلیّت لازم را برای درک محضر پیر به دست بیاورد. شمس برای این کار، راهکارهایی ارائه کرده و خصوصیات و وظایف مرید را برای این بهره‌مندی برشمرده است، که به آنها خواهیم پرداخت.

در نظرگاه شمس، مرید در وهلهٔ نخست باید در مرحلهٔ نیستی گام گذاشته و هیچ موجودیتی برای خویش قایل نباشد: «شیخ چیست؟ هستی؛ مرید چیست؟ نیستی. تا مرید، نیست نشود مرید نباشد».[3] بنابراین، مرید باید تمام هستی خویش را در پای وجود پیر دربازد تا مریدی راستین باشد. طبق نظر شمس «شیخی مراد است؛ مریدی بی‌مرادی».[4] پس مرید باید هیچ خواسته و آرزویی نداشته باشد جز رضایت پیر.

وظایف مرید

اگر چه شمس به صورت ساختارمند به بیان وظایف مرید نپرداخته است، امّا از سخنان پراکندهٔ او می‌توان تصویری از وظایف مرید در مقابل پیر عرضه کرد. در این میان، می‌توان وظایفی چون: اطاعت محض از پیر، سکوت در پیشگاه پیر، صبر بر سخن تلخ او، درآمیختن با پیر، محبّت و نیاز به درگاه پیر و اعتقاد راسخ به پاکی پیر را

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۲.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۷۸.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۴۱.

۴ . همان، ج۲، ص ۱۷۴.

برشمرد. در ادامه، به توضیح هر یک از وظایف مرید از دیدگاه شمس و همچنین میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

اطاعت محض

شمس معتقد است که دستور پیر همانند جوز شمرده است و هیچ خطا و اشتباهی در آن راه ندارد. به همین دلیل، مرید باید گوش به فرمان پیر باشد و با تمام وجود خود را تسلیم اوامر او کند تا به این وسیله از سختی‌های راه سلوک نجات یافته و به سر منزل مقصود دست یابد: «امری که شیخ کند، همچو جوز شمرده باشد، البتّه ثمر دهد؛ خطا نکند. [اگر] بعضی از آن بگردانند، ثمر ندهد. عیب بر شیخ نهند، از خود تصرّفی کند در آنچه او فرموده. پندارد که نزدیکتر می‌آرد کاری را؛ کار نزدیک آمده را صد فرسنگ دور می‌کند».[1]

از دیدگاه مولوی نیز، مرید باید با جان و دل، سرسپردهٔ پیر و مراد خود باشد و با تمام وجود در برابر پیر، مطیع و تسلیم باشد[2]:

چون گرفتی پیر، هین! تسلیم شو — همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضر ای بی‌نفاق — تا نگوید خضر، رو هذا الفراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزن — گرچه طفلی را کُشَد تو مو مکن
دست او را حق چو دست خویش خواند — تا یدالله فوق ایدیهم براند
دست حق میراندش زنده‌اش کند — زنده چه بود، جان پاینده‌اش کند[3]

به همین دلیل، اگر پیر به چیزی امر کند که مرید، حکمت و دلیل آن را نداند، نباید از امر پیر سرپیچی کند؛ بلکه باید بداند که در پشت اوامر و سخنان پیر، حکمتی الهی قرار دارد که در حال حاضر، او قادر به درک آن حکمت نیست. مثلاً، ممکن است پیری برای مریدانش ظاهری خاص را توصیه کند که مردم آن روزگار، آن ظاهر بخصوص را نمی‌پسندند. در چنین حالتی، مرید باید با تمام وجود و به عشق پیر، به امر او گردن

---

۱ . مقالات شمس تبریزی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲ . ر.ک: جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج ۲، ص ۶۱۷.

۳ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۸۳.

بنهد و بداند که امر پیر، همانند امر عقل است که به دنبال عرضه کردن راه‌های درست به آدمی است و انسان را از خطاها برحذر می‌دارد، اگرچه شاید در ظاهر به مذاق دیگران خوش نیاید، به قول مولوی:

پیر، عقل آمد نه آن موی سپید — مو نمی‌گنجد در آن بخت و امید[۱]

بدین ترتیب، وقتی دستوری از جانب پیر به مرید داده می‌شود، باید بدون کم و کاست آن را انجام دهد: «مثلاً، عقل [نماد پیر] چیزی فرماید، هوا خلاف آن فرماید؛ چنان باشد که خواجه گوید ترشی بیار، غلام [نماد مرید] گوید نی، شیرینی بیار که شیرینی به است. این لایق نیست. باید بگوید که اوّل آن بیار که خواجه می‌گوید، شیرینی به حقیقت آن است که خواجه می‌فرماید ... . آن لایق نیست، آن خلافی آموختن است. اتفاقی(موافقت) می‌باید آموخت درین ره، نه خلافی».[۲]

کسی که ولایت پیر را پذیرفته و خود را مرید می‌داند، باید که در برابر امر پیر چون و چرا نکند؛ زیرا در راه سیر و سلوک الی‌الله کارِ اصلی، تسلیم در برابر پیر است و به نظر مولوی «طاعتها و عبادتها و ریاضتها همه قشِر و پوست است و ایمان و تسلیم پیش حق و حقیقت و اطاعت خضر و راهبر، مغز و اصل مقصود است»[۳]:

هر که او مر پیر را شد زیردست — روشنایی یافت وز ظلمت برست

شرط تسلیم است نی کار دراز — سود نبود در ضلالت ترکتاز

چون گزیدی پیر ثابت کن قدم — پیش کار و بار او مگشای دم[۴]

مخالفت با امر پیر، دشمنی با خویشتن است: «مخالفت شیخ چنان باشد که هندو خود را به ستیزهٔ خواجه بکُشد. [اگر گویی] ها، چرا خود را به ستیزه می‌کُشی؟ گوید تا خواجه را زیان باشد!»[۵] مولوی همین عبارات شمس را این‌گونه باز گو کرده است:

چون غلام هندوی کاو کین کشد — از ستیزهٔ خواجه خود را می کُشد

سرنگون می افتد از بام و سرا — تا زیانی کرده باشد خواجه را!

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۳۰.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۷.

۳ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۲، ص ۶۱۸.

۴ . مثنوی، ج۳، ص۵۱۰.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۷۴.

گر شود بیمار، دشمن با طبیب / ور کند کودک، عداوت با ادیب
در حقیقت، رهزن راه خودند / راه عقل و جان خود را خود زدند[۱]

بنابراین، مرید باید مواظب باشد که به دشمنی با خویش نپردازد و از اوامر و سخنان پیر رنجیده خاطر نشود و با کمال میل، بارِ نازِ یار را به دوش کشد؛ چرا که سخن پیر همانند امانت الهی است و حمل آن جز برَ عاشقان راستین، مشکل می‌آید؛ امّا مریدان حقیقی و طالبان واقعی حضرت دوست، از امر و سخن پیر و مراد الهی، رنجیده خاطر نمی‌شوند[۲]:

چون گُزیدی پیر، نازک‌دل مباش / سست و ریزنده چو آب و گِل مباش
ور به هر زخمی تو پر کینه شوی / پس کجا بی‌صیقل آیینه شوی[۳]

باید دانست که اگر پیر دستوری به مرید می‌دهد به سبب بهرهٔ شخصی از او نیست، بلکه می‌خواهد بدین وسیله مرید را از رنج یا حجابی خلاص کرده و او را به آزادی و شادابی باطنی برساند: «من تو را امری کردم، چرا نکردی؟ گفت: من عذر خود گفتم. گفت: من بدان عذر راضی نبودم، نفاق کردم، اندرون من با آن بود که همچنان کنی که من گفتم، تا خلاص یابی از رنج ... تا اندرون تو خوش باشد و با گشاد و پر ذوق».[۴] در حقیقت، اگر پیر از مرید تقاضای انجام دادن کاری را می‌کند و بر انجام آن کار نظارت می‌نماید، تنها برای پرورش باطنی مرید است و قصد دارد با این کار، باطن کور مرید را بینا کند. پس، مرید باید در حق پیر گمان ناروا نبرد و با جان و دل در برابر او سر تسلیم فرو بیاورد تا خارستان وجود او تبدیل به گلستان شود:

اندرآ در سایهٔ آن عاقلی / کش نتاند برد از راه ناقلی[۵]
بس تقرّب جوید او سوی اله / سر مپیچ از طاعت او هیچ‌گاه
زآنکه او هر خار را گلشن کند / دیدهٔ هر کور را روشن کند[۶]

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۹۰.
۲ . ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، صص ۱۲۳۰–۱۲۳۱.
۳ . همان، ج۱، ص ۱۸۳.
۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۵۱.
۵ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۸۲.
۶ . همان به نقل از تلمذحسین، مرآت‌المثنوی، ص ۵۸۵.

مولوی در جای دیگر مثنوی، با بیان حکایت «رنجانیدن امیری، خفته را کـه مـار در دهانش رفته بود»[۱] بر این موضوع تأکید می‌ورزد که «هرچه پیرکامل با مرید کند و آنچـه او فرماید عین صواب است و اگرچه او نداند، شک نیست که اگر اوّل نداند، آخر به سرّ کار بینا شود و داند که صلاح او در آن بوده است».[۲] به همین سبب، مرید نباید از اوامـر و فرامین پیر سرپیچی کند، اگرچه به ذائقه و مذاق او خوش نیاید؛ زیرا دشـنام و جفـای اولیای حق و پیران ربّانی بهتر از ثنای گمراهان و غافلان است:

مـر تـو را سـیلی و دشـنام شـهان — بهتـر آیـد از ثنـای گمرهـان
گـر بسـوزد بـاغ، انگـورت دهـد — در میـان مـاتمی سـورت دهـد[۳]

سکوت در محضر پیر

نکتهٔ دیگری که شمس آن را مورد توجّه قـرار داده، سـکوت مریـد در پیشـگاه پیـر است. از نظر عرفا، سـکوت، نـوعی ایثـار و از خودگذشـتگی اسـت: «ایثـار خداونـدان مجاهدت، خاموشی بود؛ چون دانستند آفت سخن و حظ نفس کی اندر وی است».[۴]

مرید نیز باید در محضر پیر با نهایت ادب و سکوت کامل بنشـیند و تـا پیرنخواسـته است، لب به سخن نگشاید، زیرا: «سؤال کردن از شیخ بدعت است».[۵] و اگـر سـالک در برابر پیر بدون اذن و اجازه او شروع به سؤال و جواب و تحدّی کنـد، ایـن امـر باعـث می‌شود تا گَردی بر آیینهٔ وجود پیر بنشیند و مرید از برکات او محروم گردد:

یـار آیینـه اسـت جـان را در حـزن — در رخ آیینـه ای جـان، دم مـزن

---

۱ . مثنوی، ج۱، صص ۳۴۹–۳۵۰. (در این حکایت امیری می‌بیند که ماری در دهان خفته ای فرو می‌رود. امیـر بـه زور، آن مرد را مجبور می‌کند که مقدار زیادی سیب پوسیده و فاسد بخورد و بعد، او را مجبور به دویدن مـی‌کنـد تا جایی که مرد قی کرده و محتویات معده را همراه با مار بیرون می‌اندازد. آنگاه، مرد به حکمت امیر و محبّـت او در حق خودش پی می‌برد و می‌فهمد آن سختی‌هایی که امیر به او داده عین محبّت بوده است).

۲ . ملاحسین واعظ کاشفی، لب‌لباب مثنوی، ص ۱۷۹.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۵۰.

۴ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۸۲.

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۹۱.

تـــا نپوشـــد روی خـــود را از دمـــت دم فـــرو خـــوردن بیایـــد هـــر دمـــت[۱]

تنها با سکوت و تسلیم در برابر پیر است که مـی‌تـوان از برکـات او بهـره‌منـد شـد: «اکنون به خدمت آن پیر، سؤال [روا] نباشد. گویی درخت را درجنبانند تا میوه فرو آید. وقتی باشد که به جنبانیدن، میوه باز رود و نیاید. همـه چنـان نباشـد کـه بیایـد. [پـس] چاره ... سکوت و تسلیم است ... اینجا هیچ طریق دیگر نیست الا سـکوت و تسـلیم، وَ اِذا قُرِیَ القرآنُ فاستَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا[۲]».[۳]

بنابراین، اگرچه گاه ممکن است با تکان دادن درخت، میوه از آن فرو بریزد، امّا گـاه ممکن است، همین کار باعث بشود کـه بـرای همیشـه، درخـتِ میـوه را از دسـت داد. شمس سؤال از پیر را همانند مورد دوم می‌داند و معتقد است کـه سـالک تنهـا بـه مـدد سکوت و تسلیم، از پیر بهره‌مند می‌شود، نه به واسطهٔ سؤال و جواب؛ زیرا پیران کامـل، جواب سؤالهای مریدان را نه با زبان، بلکه با جانِ جان می‌دهند و این بدان دلیـل اسـت که علم حقیقت که از جنس علم لدنّی است، از طَریق زبـان قابـل انتقـال نیسـت؛ بلکـه توسط جان و روح منتقل می‌شود.

بدین ترتیب، مرید آنگاه که در حضور پیر می‌نشیند باید دقت کند که سخنی بیهـوده و بی‌جا از او صادر نشود که به واسطهٔ آن، همای سعادتِ عنایتِ پیر از سر جـان او پـر بگیرد:

آنچنانکـــه بـــر ســـرت مرغـــی بـــود کـــز فـــواتش جـــانِ تـــو لـــرزان شـــود
پـــس نیـــاری هـــیچ جنبیـــدن ز جـــا تـــا نگیـــرد مـــرغِ خـــوب تـــو هـــوا
دَم نیـــــاری زد، ببنـــــدی ســـــرفه را تـــــا نبایـــــد کـــــه بپّـــــرد آن همـــــا
ور کَـسـات شـیرین بگویـد یـا تُـرُش بـر لـب، انگشـتی نهـی، یعنـی خمـش[۴]

این بدان دلیل است که سخن پیر در اندیشه شمس و مولوی، همچون قـرآن محتـرم و با ارزش است و درست همان طوری که هنگام قرائت قرآن باید سکوت کرد و گوش

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۴۸.

۲ . قرآن مجید، سوره اعراف (۷)، آیه ۲۰۴. (چون قرآن قرائت شود همه گوش بدان فرادهید و ساکت باشید).

۳ . مقالات شمس، ج۱، صص ۱۳۶–۱۳۷.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۷.

داد، در حضور پیر هم باید با تمام وجود، خاموش ماند و به سخن ظاهر و باطن پیر گوش فرا داد[۱]؛ زیرا پیر، عین قرآن است: «مراد از کتاب الله مصحف نیست، آن مردی است که رهبر است. کتاب‌الله اوست، سوره اوست».[۲] پس باید در برابر پیر، خاموش بود و دانست که پیر، جزای این ادب را چندین برابر خواهد داد:

صبر و خاموشی جذوب رحمت است   وین نشان جستن نشان علّت است
انصتوا بپذیر تا بر جان تو   آید از جانان جزای اَنصِتوا[۳]

شمس بر این باور است که: «در خدمت بزرگان، مَن صَمَتَ نَجَی»[۴]؛ یعنی آن کس به نجات و رستگاری خواهد رسید که در برابر پیران سکوت اختیار کند و البتّه، این سکوت ظاهری تبدیل به خلوت و سکوت باطنی می‌شود و در برابر رعایت ادب در مقابل پیر، مرید به خلوت باطن و آرامش درونی می‌رسد: «چون به خدمت شیخ باشی و در حضور بقیّة المشایخ، بی‌آنکه به چلّه نشینی، تو را خلوتی باشد مستمر، حالی شودت که دائماً در خلوت باشی».[۵]

مولوی نیز معتقد است که ادب در برابر پیر و سکوت در محضر او باعث می‌شود که پیر اسراری را که در عبارت و بیان نمی‌آیند و در هیچ کتابی مکتوب نشده‌اند، به مرید بیاموزد. همچنین، این سکوت باعث فتح باب و فتوح باطنی برای مرید می‌گردد:

دم مزن تا بشنوی از دم‌زنان   آنچه نامد در زبان و در بیان
دم مزن تا بشنوی زآن آفتاب   آنچه نامد در کتاب و در خطاب
دم مزن تا دم زند بهر تو روح   آشنا بگذار در کشتی نوح
دم مزن تا بر تو گردد فتح باب   فهم کن واللهُ اَعلَم بِالصَّواب[۶]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۷.

۲ . همان، ج۱، ص ۳۱۶.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۱۵۴.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۹. (هرکه سکوت کرد نجات یافت).

۵ . همان، ج۲، ص ۱۵۳.

۶ . مثنوی، ج۲، ص ۷۴. در قسمت ششم از همین فصل به صورت مفصل‌تر دربارهٔ خاموشی از دیدگاه شمس و مولوی صحبت خواهد شد.

حضور در پیشگاه پیر

حضور در پیشگاه پیر باعث کمال روحی مرید خواهد شد و او را از سرد شدن در طی طریق دور خواهد کرد. بنابراین، شمس معتقد است که یکی دیگر از کارهایی که مرید را به سر منزل مقصود می‌رساند این است که همواره در پیشگاه پیر حاضر باشد و حتّی اگر از پیر سخنی تلخ شنید، از آن سخن نرنجد و بر جفای پیر صبر داشته باشد: «چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد. زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند. زهر قاتل باشد که اژدهایی در دمد، به هر چه رسد سیاه کند. امّا چون کامل شد، بعد از آن، غیبت شیخ او را زیان ندارد».[۱]

مولوی نیز همنشینی با پیران ربّانی و اولیای الهی را همچون همنشینی با خداوند می‌داند و معتقد است که مرید همانند جزو، و پیر همانند کلّ است. پس، اگر جزو(مرید) از کُلّ(پیر) جدا بماند، هلاک خواهد شد. همچنین، «اگر از قرب اولیاء و خواص حق احتراز کنی، فی‌الحقیقه از خدا دوری و مهجوری اختیار کرده باشی»[۲]:

هر که خواهد همنشینی با خدا — تا نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بگسلی — تو هلاکی زانکه جزو بی‌کُلی[۳]
چون شوی دور از حضور اولیا — در حقیقت گشته‌ای دور از خدا[۴]

از دیدگاه شمس، تا هنگامی که مرید، کامل نشده است، لازم است که تحت نظر پیر باشد، زیرا «آن مرید که نو طلب است، آویختهٔ اسباب و علامات است. ناگاه غمیش می‌آید، خبر نا خوشش می‌آرد، سست می‌شود؛ ناگهان گشاد و شادیش می‌آید. آن بشارت خوش است که می‌آردش».[۵] بنابراین، مرید باید به پیر پناه ببرد تا از این قبض و بسطها رهایی یابد و به ثبات شخصیّت برسد. پس، «اگر تو را حال، سخن من(پیر) مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن مرا احترام کن تا محترم شوی. و آنچه دعوی

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۵.

۲ . محمّدرضا لاهوتی، مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: رضا روحانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۱، ص ۴۴۰.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۶۶.

۴ . همان، ج۱، ص ۳۶۹.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۶.

کرده‌ای از ایمان و اعتقاد، تأکید کرده باشی».[۱]

از دیدگاه مولوی نیز نَفَس پیر و ولی همچون باد بهاری است که زنده کنندهٔ قلبهای مرده و افسرده است. بنابراین، مرید نباید خود را از این انفاس حیاتبخش محروم سازد؛ بلکه باید با جان و دل به حضور پیر بپیوندد تا جان خزان‌زده‌اش، بهاری گردد:

این دَم ابدال باشد زآن بهار — در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعل باران بهاری با درخت — آید از انفاسشان در نیک‌بخت ...
گفت پیغمبر ز سرمای بهار — تن مپوشانید، یاران، زینهار ...
پس به تأویل این بود که انفاس پاک — چون بهار است و حیاتِ برگ و تاک
گفته‌های اولیا نرم و درشت — تن مپوشان، زآنکه دینت راست پشت
گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر — زآن ز گرم و سرد، بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است — مایهٔ صدق و یقین و بندگی است[۲]

همانگونه که مولوی گفته‌های نرم و درشت پیر را باعث استوار شدن دین و کامل گشتن یقین می‌داند، شمس نیز سخن ترش و شیرین پیر را همچون ابر و آفتابی که پرورندهٔ انگور هستند، پرورش دهنده مرید دانسته است: «آن که شیخ را ترش بینی بدو پیوند، و در او گریز، تا شیرین شوی که پرورش تو در آن ابر است. انگور و میوه در آن ابر پرورده شود».[۳]

پس، سخن تلخ پیر از روی ناراحتی و کینه نیست؛ بلکه قصد دارد با آن سخن تلخ، مرید را به تکامل روحی برساند:

زآن حدیث تلخ می‌گویم تو را — تا ز تلخی‌ها فرو شویم تو را
زآبِ سرد، انگور افسرده، رهد — سردی و افسردگی بیرون نهد
تو ز تلخی چونکه دل پر خون شوی — پس ز تلخی‌ها همه بیرون روی[۴]

از نظرگاه شمس، مرید همچون غوره‌ای است که تنها در شرایطی خاص به انگور تبدیل می‌شود و آن شرایط تنها با حضور پیر تحقّق می‌یابد: «چون نرسیده باشد، او را

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۹.

۲ . مثنوی، ج۱، صص ۱۲۴–۱۲۵.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۹.

۴ . مثنوی، ج ۲، ص ۲۳۹ .

میان ابر و میان آفتاب نگه دارند تا سوخته نشود. باز، آفتاب روی نماید تا پژمرده نشود. چندانکه کامل شود، بعد از آن آفتاب هیچ زیان ندارد. تا شیرین نشده باشد، خداوند باغ از سرما بر او ترسان باشد. چون کامل شد در حلاوت، در زیر برف پرورده شود».[۱]

پیر به یکباره، همه چیز را برای مرید آشکار نمی‌کند؛ چون مرید طاقت دیدن و شنیدن همهٔ مغیّبات را ندارد، امّا به طور کلّی هم از مرید رو نمی‌پوشاند؛ بلکه بین این دو به مرید رخ می نماید تا پخته شود. آنگاه، به طور کامل جمالِ باطن خویش را به مرید می‌نماید و به دنبال آن، مرید به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند دور از وجود ظاهری پیر نیز در میان مردمان زندگی کند و از یاد حق غافل نشود: «انگور را حدّی است که او را سرما زیان دارد. بعد از آن، خوف نماند. چنانکه بعد از آن، انگور در زیر برف پرورده شود».[۲]

مولوی حضور در پیشگاه پیر را همچون کیمیایی می‌داند، که مِسِ جان مرید را تبدیل به زر می‌کند. از دیدگاه او، زمان اندکی در حضور پیر بودن، بهتر از صد سال عبادت خالص و به دور از ریاست:

همنشینی مقبلان چون کیمیاست	**چون نظرشان کیمیایی خود کجاست**[۳]
یک زمانی صحبتی با اولیا	**بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا**[۴]
گر تو سنگ خاره و مرمر بوی	**چون به صاحبدل رسی گوهر شوی**[۵]

مولوی معتقد است حتّی معدود افرادی که در ظاهر، بدون پیر، مسیر سلوک الی‌الله را طی کرده‌اند، در حقیقت، باطنِ پیری ربّانی ایشان را یاری کرده است که آنها توانسته‌اند این مسیر را طی کنند. یعنی لطف پیران الهی شامل غایبان از محضر ایشان نیز می‌شود. حال که غایبان از ایشان بهره‌مند می‌شوند و به سر منزل مقصود می‌رسند، بدیهی است که حاضران درگاه ایشان چه جایگاه و مرتبه متعالی‌ای دارند و حضرت پیر

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۴۷.

۲ . همان، ج۲، ص۴۶.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۶۵.

۴ . همان، به نقل از: تلمذ حسین، مرآت‌المثنوی، ص ۵۷۳.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۴۵.

چه خوان کرم و لطفی برای ایشان تهیه دیده است.[۱] پس، خوشا به حال مریدانی که با اخلاص کامل، در پیشگاه پیر «کمر خدمت» بسته و «کلاه بندگی» بر سر نهاده‌اند:

هر که تنها نادراً این ره برید — هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست — دست او جز قبضهٔ الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند — حاضران از غایبان لاشک بهند
غایبان را چون نواله می‌دهند — پیش حاضر تا چه نعمت‌ها نهند
کو کسی که پیششان بندد کمر — تا کسی کو هست بیرون سوی در[۲]

اعتقاد راسخ به پاکی پیر

شمس معتقد است که اعتقاد و ارادت مرید باید به اندازه‌ای باشد که در حق پیر خود، به هیچ وجه، گمان بد نبرد و بداند که وجود او همانند دریایی است که هرگز با آلودگیهای ظاهری، ناپاک نمی‌گردد. از دیدگاه او، مرید باید تا اندازه ای به پیر خود اطمینان داشته باشد که حتّی اگر او را در حال انجام عملی خلاف شرع مشاهده کرد، در پاکی و درستی او شک نکند: «اکنون اگر تو را آن قوّت باشد که اگر شیخ را در خرابات بینی نشسته با خراباتی‌ای لقمه می‌خورد، همان باشی؛ و اگر در مناجات بینی، همان باشی در اعتقاد شیخ؛ این خود کار بزرگ است، و اگر چنین نباشی، باری چون او را در خرابات بینی؛ گویی سرِّ این نمی‌دانم، او داند و خدای او. اگر در مناجات بینی؛ گویی باری این را می‌دانم، اینَ باری نیکوست. این هم نیکو باشد، چون آن قوّت نداری که شیخ را آنجا در خرابات، در عین مناجات، و در عین کعبه و در عین بهشت بینی».[۳] پس، مرید باید چندان به پیر اعتقاد داشته باشد که بداند که جان او دریایی است که با برخورد با آلودگیها، پاکی خود را از دست نمی‌دهد و نشستن او با خراباتیان همچون نشستن او با نمازگزاران است و در پاکی او تغییری به وجود نمی‌آورد.

مولوی نیز معتقد است اولیاء قدرت همنشینی با اقشار مختلف را دارا هستند و با مجالست با انسانهای پست و گناهکار، آلوده نمی‌شوند؛ زیرا همانطور که نور ماه و

---

۱. ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، صص ۱۲۲۸–۱۲۲۹.

۲. مثنوی، ج۱، ص ۱۸۳.

۳. مقالات شمس، ج۱، صص ۲۹۹–۲۹۸.

آفتاب با نجاسات زمین آلوده و نجس نمی‌شود، روح الهی اولیاء نیـز در اثـر اقتـران بـا انسانهای آلوده، ناپاک نمی‌گردد[۱]:

نـــور مــــه‌آلــــوده کـــی گـــردد ابـــد　　گـــر زنــد آن نــور بــر هــر نیــک و بــد

او ز جملـــه پـــاک واگـــردد بـــه مـــاه　　همچــو نــور عقــل و جــان ســوی الــه

وصــف پــاکی وقــف بــر نــور مــه اسـت　　تابشــش گـــر بـــر نجاســـات ره اســـت

زان نجاســـــــــات ره و آلـــــــــودگی　　نـــور را حاصـــل نگـــردد بـــد رگـــی[۲]

در حکایت احمد غزالی و اتابک نیز این موضوع قابل مشـاهده اسـت. در آنجـا کـه جان غزالی در اثر آمیختن با پسر شاهد آلوده نمی‌شود و ورای این ظاهر، باطنی پوشیده است که مریدان از آن بی‌خبرند: «روزی، خبر به اتابک بردند که از مـا بـاور نمـی‌کنـی، اینک بیا بنگر از روزن حمام، خفته است و پای بر کنار آن پسر که می‌گوییم نهاده است و مجمر آتش عود و عنبر می‌سوزد. اتابک آمـد دزدیـده از روزن و تابـه‌دان نظـر کـرد، خواست که باز گردد به انکار تمام؛ شیخ بانگ زد که تُرکک، تمام بنگر! آنگه بر او نظـر کرد، آن یک پای دیگر را برداشت بـر مجمـر، میـان آتـش نهـاد. اتابـک حیـران شـد و مستغفر شد، حیران بازگشت».[۳]

مرید، از روی اعتقاد باید بداند هر کاری که پیر انجام می دهد عین صواب و درست است، اگر کسی را هدایت و یا گمراه می کند در آن کار، حکمتی باطنی نهفتـه اسـت و جای اعتراض و نکته گیری بر آن وجود ندارد. حکایت موسی و خضر نمونهٔ بـارز ایـن معناست که در کلام نورانی حق تعالی ذکر شده است.[۴]

شمس در این مورد، این‌چنین می‌گوید: «اگر طبیبی را گویند که عـلاج ایـن رنجـور می‌کنی، چرا علاج پدرت نکردی که بمرد؟ و عـلاج فرزنـدت نکـردی؟ و مصـطفی را گویند چرا عمّت را که بو لهب اسـت از تـاریکی بیـرون نیـاوردی؟ جـواب گویـد کـه رنجهایی است که قابل علاج نیست، مشغول شدن طبیب بدان، جهل باشد. و رنج‌هـایی است که قابل علاج است؛ ضایع گذاشتن آن بی‌رحمـی باشـد. یکـی در زمینـی چیـزی می‌کارد، او را گویند چرا در آن زمینها که پهلوی خانهٔ توست نکاشتی؟ زیرا شوره بـود،

---

۱ . ر.ک: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۵، صص ۲۸۴–۲۸۵.

۲ . مثنوی، ج ۳، ص ۸۰ .

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۵.

۴ . قرآن مجید، سوره کهف(۱۸)، آیات ۶۰ الی ۸۱.

لایق نبود».[۱] و مولوی به تأسی از شمس این‌گونه سروده است:

رنجها داده ست، کان را چاره نیست — آن به مثل لنگی و فطس و عمی است
رنجها داده ست، کان را چاره هست — آن به مثل لقوه و درد سر است
سنگ را گویی که زر شو بیهده است — مسّ را گویی که زر شو راه هست
ریگ را گویی که گِل شو عاجز است — خاک را گویی که گِل شو جایز است[۲]

مولوی در ضمن حکایت «طعنه زدن بیگانه در شیخ و جواب گفتن مریدِ شیخ او را»[۳]، به این موضوع می‌پردازد که مرید باید به پاکی پیر خود اعتقاد داشته باشد و طعنهٔ دیگران در حق پیر را نپذیرد، زیرا وجود پیر همانند دریای بیکرانی است که با آلودگیهای ظاهری آلوده نمی‌شود. داستان از این قرار است که روزی فردی به پیری تهمت می‌زند که او شراب خواره است و بر راه راست نیست:

آن یکی، یک شیخ را تهمت نهاد — که بد است و نیست بر راه رشاد
شارب خمر است و سالوس و خبیث — مر مریدان را کجا باشد مغیث[۴]

امّا مریدِ آن پیر که به پاکی مرادش اعتقادی راسخ دارد، این تهمت را نمی‌پذیرد و به معارضه با آن مدّعی برمی‌خیزد:

آن یکی گفتش ادب را گوش‌دار — خُرد نبود این چنین ظن بر کبار
دور از او و دور از آن اوصاف او — که ز سیلی تیره گردد صافِ او
این چنین بهتان منه بر اهل حق — این خیال توست بر گردان ورق[۵]

مرید به مدّعی گوشزد می‌کند که وجود پیر از بهتانها و تهمت‌ها مبراست. علاوه بر این، به فرض محال، حتّی اگر پیر چنین کارهایی انجام دهد، دریای وجود او آنقدر وسیع است که با این آلودگی‌های ظاهری ناپاک نمی‌گردد. به قول شمس: «آبی نیست

---

۱. مقالات شمس، ج۱، صص ۱۵۲-۱۵۱.
۲. مثنوی، ج۲، ص ۱۶۵. فطس: دماغ پهن و صاف؛ بینی پهن.
۳. همان، ج۱، صص ۴۳۲-۴۳۹.
۴. همان، ج۱، ص ۴۳۲.
۵. همان، ج۱، ص ۴۳۲.

دون القُلَّتَین[۱]، یا کوزه ای نیست که خوف پلید شدن و تغیّر باشد»[۲]:

ایــن نباشــد ور بــود ای مــرغ خــاک — بحــر قلــزم را ز مــرداری چــه بــاک
نیســت دونَالقُلّتــین و حــوضِ خُــرد — کــی توانــد قطــرهایــش از کــار بُــرد
آتــــش ابــــراهیم را نبـــود زیـــان — هر کـه نمـرودی اسـت گـو مـیتـرس از آن
نیســت حوضــی کــو کــران دارد کــه تــا — تیــــره گــــردد او ز مــــردار شــــما[۳]

امّا آن مدّعی دست از تهمت زدن برنمی‌دارد و ادعا می‌کند که پیر، هر شب بـه بـاده گساری می‌پردازد. آنگاه از مرید می‌خواهد که آن شب همراه او بیاید تا فسق پیـر را بـه چشم خود مشاهده کند:

شــب ببــردش بــر ســر یــک روزنــی — گفــت بنگــر فســق و عشــرت کردنــی
دیــد شیشــه در کــف آن مــرد پُــر — گفت شـیخا مـر تـو را هـم هسـت غُـر
تــو نمــیگفتــی کــه در جــام شــراب — دیــو مــیمیــزد[۴] شــتابان ناشــتاب؟![۵]

پیر که با دیدهٔ باطن، متوجّه این موضوع شده است، مرید و آن مـرد مـدعی را صـدا می‌زند تا نزد او بیایند، آنگاه جام خود را به آنها نشان می‌دهـد و آنهـا بـا تعجـب تمـام می‌بینند که به جای شراب، عسل داخل جام است. آنگاه مرد مدعی از تهمتی که بر پیـر نهاده است شرمنده می‌شود:

شیخ گفت: این خود نه جام است و نه مـی — هــان بــه زیــرآ منکــرا! بنگــر بــه وی
آمــد و دیــد انگبــین خــاص بــود — کــور شــد آن دشــمن کــور و کبــود[۶]

---

۱ . دُونالقُلَّتین: کمتر از دو قلّه. قلّه به معنی کوزهٔ بزرگ است و این ترکیب مأخوذ است از حدیت: قَالَ الصَّادِقُ (ع): إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ وَ الْقُلَّتَانِ جَرَّتَان(آب اگر به اندازه دو قلّه باشد، چیزی آن را ناپاک نمی‌کند و دو قلّه، دو خمرهٔ بزرگ باشد)(شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳، ج۱، ص۶). پس دون‌القلّتین، آبی است که قابلیّت نجس شدن دارد. در سخن شمس و شعر مولوی، کنایه‌ای است از مردم کم ظرفیّت و عوام که به آسانی ممکن است در معرض فساد قرار بگیرند.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۹۰.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۴۳۳.

۴ . میزیدن: بول کردن، ادرار کردن.

۵. مثنوی، ج۱، ص ۴۳۸.

۶ . همان، ج۱، ص ۴۳۹.

موضوع به همین‌جا ختم نمی‌شود. پس از این ماجرا پیر برای امتحـان، بـه مریـدش می‌گوید برو و از شراب‌خانه برای من اندکی شراب بیاور، زیرا من بیمـارم و در زمـان بیماری، خوردن شراب به عنوان دارو، اشکالی ندارد:

گفـت پیـر آن دم مریـد خـویش را — رو بـرای مـن بجـو مـی، ای کیـا
در ضـرورت هسـت هـر مـردار پـاک — بـر سـر منکـر ز لعنـت بـاد خـاک[1]

مرید به دستور پیر به سراغ شراب می‌رود. امّا به سر هر خمی که می‌رود می‌بیند بـه جای شراب، پر از عسل هستند. و این از کرامات آن پیر بوده است کـه بـا ورود وجـود پاک او به میخانه تمام شراب‌ها، نجاست خود را از دسـت داده، بـه عسـلِ پـاک تبـدیل شده‌اند:

در همـه خمخانـه‌هـا او مـی ندیـد — گشـته بُـد پـر از عسـل خـم نبیـد[2]

رندان و خراباتیان با دیدن این کرامت، متأثر شده و گریان و بر سر زنان بـه خـدمت پیر آمدند و خود را به پای او انداختند و از آن وجود مبارک، طلـب عفـو و بخشـش و توبه کردند:

جملـه رنـدان نـزد آن شـیخ آمدنـد — چشـم گریـان دست بـر سـر مـی‌زدنـد
در خرابـات آمـدی شـیخ اجـل — جملـه مـی‌هـا از قـدومت شـد عسـل
کـرده‌ای مبـدل تـو مـی را از حـدث — جـان مـا را هـم بـدل کـن از خبـث[3]

بدین ترتیب، باید دانست که جان پیر هرگز آلوده نمی‌گردد؛ بلکه جانهـای آلـوده بـا پیوستن به او پاک و مطهر می‌گردند و همچنین، پیر هرگز چیز حرامی نمی‌خورد؛ بلکـه چیزهای حرام از برکت وجود او پاک و حلال می‌شوند:

گـر شـود عـالم پـر از خـون مـال مـال — کـی خـورد بنـدهٔ خـدا الا حـلال[4]

علاوه بر این، در «حکایت مرید شیخ حسن خرقانی قدس‌الله سرّه» هم اعتقاد راسـخ مرید به پاکی پیر، کاملاً نمایان است. آنجا که همسر خرقـانی شـروع بـه بـدگویی از او

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۴۳۹.

۲ . همانجا.

۳ . همانجا.

۴ . همانجا.

می‌کند و تهمت‌های ناروا بر او می‌نهد، مرید با اعتقادی راسخ، از پاکی وجود پیـر دفـاع می‌کند و حرفهای آن زن بد رفتار و بد طینـت بـر اعتقـاد او بـه پـاکی پیـر خللـی وارد نمی‌نماید.[۱]

بـه طـور خلاصـه، مـی‌تـوان گفـت شـمس سـخنان زیـادی در بـاب پیـر و مریـد، خصوصیات و وظایف هریک بیان داشته که بسیاری از این نظریّـات در مثنـوی مولـوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس در میان سخنان خود به ضـرورت وجـود پیـری آگاه در مسیر سلوک اشاره کرده و مولوی نیـز بـه تبـع شـمس، ابیـات زیـادی در بـاب ضرورت وجود پیر سروده است.

علاوه بر این، شمس توجّه سالکان را به این نکته جلب کرده کـه در مسـیر سـلوک، مراقب مدعیان دروغین ارشاد و شیخی باشند تا مبادا در دام ریاکارانه ایشان گرفتار آیند. مولوی نیز همچون شمس، در چند جای مثنوی این موضوع را به سـالکان راه حقیقـت گوشزد کرده است. شمس در بخشی دیگر از سخنانش به برکات تشرّف به خدمت پیـر پرداخته و تعدادی از این برکات را برشمرده است. مولوی نیز بسیاری از این نظریّات را در مثنوی خود بازگو کرده و همان برکات را برای تشرّف بـه خـدمت پیـر بـر شـمرده است.

شمس در ضمن سخنان پراکندهٔ خود اوصاف گوناگونی برای پیران ربّـانی برشـمرده که به طور خلاصه عبارتنـد از: دسـتگیری از سـالکان، رحمـت و مهربـانی، آگـاهی بـه ضمایر، آگاهی بر احوال و خواطر مرید، آگاهی بر واقعه‌ها و خوابهای مرید، اشراف بـر عالم ارواح، احترام به اسباب و لوازم دنیوی و قدرت تصرّف در جهان. مولـوی نیـز در لابه‌لای سخنان خود در مثنوی، به تمام این صفات پیر اشاره کـرده و آنهـا را در مثنـوی خود بازتاب داده است. علاوه بر این، شمس در جاهای دیگر از سخنان خـود اشـاراتی به عنایت و مکر پیر نموده که این مفاهیم نیز در مثنوی بازتاب یافته‌اند.

شمس در ضمن سخنان پراکندهٔ خود اشاراتی هم به مرید و وظایف او نسبت به پیر دارد که بسیاری از این سخنان نیز در مثنوی مولوی بازتاب داشته اند. بـه عنـوان نمونـه شمس وظایفی نظیر اطاعت محض، سکوت در محضر پیـر، حضـور در پیشـگاه پیـر و

---

۱ . مثنوی، ج۳، صص ۳۸۹-۳۹۵.

اعتقاد راسخ به پاکی پیر را، برای مریدان راستین بر شمرده است. مولوی نیز به تبع شمس، به صورتهای مختلف این صفات و نظریّات را در مثنوی خود منعکس کرده است که همگی نشان از تأثیر پذیری بیش از اندازه مولوی از سخنان شمس تبریزی است.

۳. اسرار

وادی عرفان و شناخت حق تعالی سرزمینی است پر رمز و راز که هرکسی که به این وادی راه یافته، به اندازهٔ وسع و توان خویش از آن راه بی انتها، ارمغانی برای مشتاقان کوی حضرت دوست آورده است، امّا آنچه در ازل تقدیر بر سرّ بودن آن رقم خورده است تا ابد سرّ خواهد ماند، مگر آن روزی که پروردگار اراده بر برانداختن این پرده اسرار از سیمای عالم کند.

بعضی از عارفان در تعریف سرّ گفته اند که: «در آنچه پوشیده بود میان بنده و حق تعالی اندر احوال و بر این حمل کنند و قول آنکه گوید اسرار بکر است و اندیشهٔ کس بدان نرسد».[۱] همچنین، گفته اند: «سرّ، لطیفه ای است از لطایف روحانی محل مشاهدت ... سرّ آن است که جز خدای و بنده بر آن، اطّلاع ندارد».[۲] خواجه عبدالله انصاری از سرّ به عنوان هشتاد و سومین میدان سلوک، یاد می‌کند و می‌گوید: «از میدان انفراد، میدان سرّ زاید. سرّ، آن خلاصهٔ مرد است که با حق دارد نهان که هرگز زبان، از آن، عبارت نتواند کرد و آن سه است: یکی از آدمیان نهان و دیگر از فرشتگان نهان و سیّم از خود نهان».[۳]

گاه، سرّ را حالتی پنهانی میان وجود و عدم دانسته اند: «سرّ، خفایی میان عدم و وجود است، حقیقت سرّ آنچه زبان علم نگفت، عارف بی وسایط از خود داند و افشای

---

۱ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۳۴.

۲ . عزالدین محمودبن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۰۱.

۳ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۶۴.

آن نتواند. این، مکنونات کواشف ملک و ملکوت است».[۱] عطار اسرار حق را باعث اشتیاق در وجودعارف می‌داند :

صد هزار اسرار از زیر نقاب	**روز می‌بنمایدت چون آفتاب**
صد هزاران مرد گم گردد مدام	**تا یکی اسراربین گردد تمام**
کاملی باید در او جانی شگرف	**تا کند غوّاصی این بحر ژرف**
گر ز اسرارت شود ذوقی پدید	**هر زمانت نو شود شوقی پدید**[۲]

شیخ ابوسعید سرّ را این‌گونه توصیف می‌کند: «معشوقهٔ موحّدان آن سرّ پاک است و آن سرّ باقی بود و نیست نشود که آن سرّ به نظر حق قائم است و حق راست، از نصیب خلق پاک است، در این قالب عاریت است. هر که را آن سرّ هست او حیّ است و هر که را نیست او حیوان است».[۳]

شمس تبریزی نیز در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مطالبی پیرامون سرّ و سرّ پوشی و اسرار حق بیان داشته که تعدادی از این نظریّات در مثنوی مولوی نیز بازتاب یافته‌اند. در ادامه، ضمن بیان دیدگاه‌های شمس در این باب، به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

شمس، سرّ را لطیفه‌ای می‌داند در وجود عارف که عقل توان درک و فهم آن را ندارد و هر که بر آن، واقف شود از حیوانیّت رها می‌شود و به عالم شادی و بی‌مرگی راه می‌یابد و خداوند او را گرامی می‌دارد: «اکنون هر که بر این سرّ واقف شود و آن معاملهٔ او شود، به صد هزار شیخی التفات نکند. از مرگ کی غم خورد؟ به سَر کجا التفات کند؟ حیوان به سَر زنده است، آدمی به سِرّ زنده است. هر که به سَر زنده است؛ بَل هُم اَضَلُّ.[۴] هر که به سِرّ زنده است؛ وَ لَقَد کَرَّمنا.[۵] آخر، سِرّ در این سَر و کله کی

۱ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۵۷۴.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، ص ۱۹۵.

۳ . محمّد بن منور میهنی، اسرارالتوحید، ص ۲۹۳.

۴ . قرآن مجید، سوره فرقان(۲۵)،آیه ۴۴ وسوره اعراف(۷)آیه ۱۷۹. « ... لهُمْ قُلُوبٌ لَّا یَفْقَهُونَ بهَا وَ لهُمْ أعْینُ لَّا یُبْصِرُونَ بهَا وَ لهُمْ ءَاذَانٌ لَّا یَسْمَعُونَ بهَا أُوْلَئکَ کاَلْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئکَ هُمُ الْغَافِلُون».

۵ . همان، سوره اسراء(۱۷)، آیه ۷۰. «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ...».

گنجد؟ چون در اینجا نگنجد، من چه کنم سَر را؟»[1]

سرّ پوشی

شمس در تعالیم خود، همواره بر سرّ پوشی و سکوت در مورد اسرار حق تأکید داشته و همواره به دیگران اندرز می‌داده است که آنچه را که از عوالم دیگر برایتان آشکار می‌شود بیان ندارید: «آنچه می‌گفتی که واقعه باز گفتم تا دل من خالی شود، دل را از واقعه تهی می‌کنی؛ عجب! از چه پر خواهی کردن؟»[2]

و در جای دیگر این‌گونه می‌گوید: «ای آنکه با حرمتی، بیا! و ای آنکه بی‌حرمتی، برو! بی‌حرمتی را ببر. اگر با حرمتی، آنچه بشنوی از ما چرا هر جا ظاهر بکنی بی‌اشارت ما؟»[3]

مولوی نیز همچون شمس، گفتن اسرار را باعث ضایع نمودن آنها می‌داند و معتقد است که با بیان اسرار و واقعه‌ها، حقیقت آنها از قلب عارف پوشیده خواهد شد:

حرف گفتن، بستن آن روزن است — عین اظهار سخن پوشیدن است[4]

او اهمیّت سر پوشی را در چندین جای مثنوی خود گوشزد کرده است:

هین سخن خا ! نوبت لب خایی است — گر بگویی خلق را، رسوایی است[5]**...**

آن حبیب و آن خلیل با رشد — وقت آن آمد که گوش ما کشد

سوی چشمه که دهان زینها بشو — آنچه پوشیدیم از خلقان مگو

ور بگویی خود نگردد آشکار — تو به قصد کشف گردی جرم دار[6]**...**

شمس در قسمتی از سخنان خود، با توجّه به روایتی از حضرت رسول(ص)

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۱۶.

۲ . همان، ج۲، ص ۶۸.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۸۹.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۱۳.

۵ . همان، ج۱، ص ۳۹۷.

۶ . همان، ج۳، ص ۴۰۱.

این‌گونه گفته است: «اُستُر ذَهَابَکَ وَ ذَهَبَکَ وَ مَذهَبَک.[۱] چنانکه رسول صلی الله علیه و سلّم می‌فرمایند: مَن کَتَمَ سِرَّهُ مَلَکَ اَمرَهُ[۲]».[۳]

مولوی نیز همچون شمس، به این سخنان حضرت رسول(ص) توجّه کرده و این‌گونه سروده است:

گفت هر رازی نشاید باز گفت — جفت، طاق آیدگهی، گه طاق جفت

ازصفا گر دم زنی با آینه — تیره گردد زود، با ما آینه

در بیان این سه، کم جنبان لبت — از ذهاب و از ذهب، وز مذهبت

کاین سه را خصم است بسیار و عدو — در کمینت ایستد چون داند او[۴]

و در جای دیگر، می‌گوید:

گفت پیغمبر که هر که سرّ نهفت — زود گردد با مراد خویش جفت[۵]

خاموشیِ واقفان بر اسرار

شمس معتقد است که کسی را که از اسرار حق آگاهی واقعی حاصل شود، بدون تکلّف خود آن سرّ را خواهد پوشید. شمس، این موضوع را از زبان مولانا این‌گونه بیان می‌دارد که: «مولانا را گفتم که چه تماشاها کرده باشید در این عالم! گفت: این کس که او با هر کس سخن می‌گوید، یا در تماشا کردن قاصر است، یا در دعوی تماشا مدعی

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۲.(سه چیز را از دیگران مخفی بدار: مسیر رفتن ، طلا، و عقیده ات را).«ولی‌محمّد اکبر آبادی آن را حدیث نبوی و خواجه ایوب از سخنان حضرت امام جعفر صادق(ع) و حاجی سبزواری حدیث(بدون قید) شمرده اند. و بنده هنوز مأخذ آن را نیافته ام»(همانجا). از فحوای سخن شمس نیز این گونه استنباط می شود که این سخن حدیث نباشد، چرا که بلافاصله بعد از نقل این سخن به حدیث حضرت رسول اشاره می‌کند؛ که گویی سخن قبلی حدیث نبوده است.

۲ . حسن بن ابی الحسن دیلمی، ارشاد القلوب، ج۲، ص ۲۰.(هر کس رازش را نگاه دارد بر مرادش تسلط خواهد یافت).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۱.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۶۵.

۵ . همان، ج۱، ص ۱۳.

است. اگر (نه) آن تماشا، او را نگذارد که با هر کس سخن گوید».[۱] مولوی این موضوع را در مثنوی این‌گونه بیان می‌دارد:

عارفان که جام حق نوشیده اند — رازها دانسته و پوشیده اند
هرکه را اسرار کار آموختند — مُهر کردند و دهانش دوختند
بر لبش قفل است و در دل رازها — لب خموش و دل پر از آوازها[۲]

بنابراین، اولیاء اسرار را بیشتر از زر مراقبت و محافظت می‌کنند:

پیش با همّت بود اسرار جان — از خسان محفوظ تر از لعل کان
زر به از جان است پیش ابلهان — زر نثار جان بود نزد شهان[۳]

مولوی خود را در زمرهٔ اولیای واقف بر اسرار و قفل بر دهان زده و خاموش معرفی می‌کند و بارها این نکته را به صور مختلف بیان می‌دارد:

ما چو واقف گشته ایم از چون و چند — مهر بر لبهای ما بنهاده اند
تا نگردد رازهای غیب فاش — تا نگردد منهدم عیش و معاش
تا ندرّد پردهٔ غفلت تمام — تا نماند دیگ محنت نیم خام
ما همه گوشیم، کر شد نقش گوش — ما همه نطقیم، لیکن لب خموش[۴]

در این ابیات، مولوی می‌خواهد بگوید که «جایز نیست که اسرار پوشیدهٔ هستی بر زبان انسان کامل افشاگردد، چه عامّگان ظرفیّت استماع آن را ندارند. پس، کَلِّمِ النَّاسَ عَلَی قَدرِ عُقُولِهِم(به اندازهٔ سطح مردم با ایشان سخن بگو)؛ زیرا اگر اسرار هستی بر ملا شود، دیگر دوام معاش یومیّه مختل گردد و مردم میل به انجام کاری پیدا نکنند. پس، کشف اسرار و خرق استار به صلاح عموم نیست».[۵]

بنابر نظر شمس و مرید او مولوی، هر کس به افشا کردن راز بپردازد در اصل، به رازی پی نبرده و همچون کسی است که کف روی دریا را دیده است، نه خود دریا را:

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۶۷.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۱۴۳.

۳ . همان، ج۳، ص ۱۳۱.

۴ . همان، ج۳، ص ۴۷۳.

۵ . کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۶، ص ۹۱۰.

آنکـه کـف را دیـد، سـرّ گویـان بـود   وآنکـه دریـا دیـد، او حیـران بـود
آنکــه کــف را دیــد، نیّتهــا کنــد   وآنکـه دریـا دیـد، دل دریـا کنـد
آنکــه کفهــا دیــد، باشــد در شــمار   وآنکـه دریـا دیـد، شـد بـی اختیـار [1]

هر کسی قابلیّت شنیدن اسرار را ندارد

شمس معتقد است که اسرار الهی را تنها با کسی می‌توان گفت که با تو، به یگـانگی رسیده باشد: «پُر سَری آمد که با من سرّی بگو. گفتم: من با تو نتوانم سِرّ گفتن، من سـرّ با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم، خـود را در او ببینـم. سـرّ خـود را بـا خـود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم».[2]

حتّی اگر شمس بخواهد اسرار بگوید گوش شنوایی که تـوان شـنیدن آن سـخنان را داشته باشد پیدا نمی‌شود و قبل از اینکه شمس سـرّی آشـکار کنـد، آن شـخص چنـان مست می‌شود که دیگر سر از پا نمی‌شناسـد، چـه رسـد بـه درک اسـرار حـق: «... مـن می‌خواستم آن سخن را رسانیدن به بحث و اسرار گفتمی در میان بحث. امّـا تـو خـود، گرم شدی و حالت کردی».[3]

مولوی نیز همین مطلب را در مثنوی به زبان دیگری بیان داشته است. او نیـز معتقـد است که تا محرم رازی که قابلیّت شنیدن اسرار را داشته باشد نیافته‌ای، نباید اسرار الهی را برای کسی باز گو کنی:

چــون ببینــی محرمــی، گــو ســرّ جــا ن   گُــل ببینــی نعــره زن چــون بلــبلان
چــون ببینــی مَشــکِ پُــر مکــر و مجــاز   لــب ببنــد و خویشــتن را خُنــب ســاز
دشــــمن آب اســــت پــــیش او مجُنــــب   ورنــه ســنگ جهــل او بشکســت خُنــب [4]

در این ابیات، «مَشک» نماد انسانهای نا آگاه به معارف و اسرار الهی اسـت و منظـور از «خویشتن را خنب ساختن»، خاموش بودن در برابر نامحرمان است. همچنـین، «خـم شکستن» کنایه از اعتراض و تکفیر نمودن نادانان است، زیرا آنها از درک سخنان الهی و

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۴۸.
۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۵.
۳ . همان، ج۲، ص ۴۵.
۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۸۹.

اسرار غافل هستند.[1] پس هر کسی لایق این محرمی نیست؛ چرا که:

سرّ غیب آن را سزد آموختن — که ز گفتن لب تواند دوختن
در خور دریا نشد جز مرغ آب — فهم کن و الله اعلم بِالصَّواب[2]

و یا:

راز جز با رازدان انباز نیست — راز اندر گوش منکر راز نیست[3]
گوش آن کس نوشد اسرار جلال — که چو سوسن صد زبان افتاد ولال[4]

بنابراین، اگر محرمی پیدا شود، خود به خود، صاحب اسرار با او رازها خواهد گفت:

ور درآید محرمی، دور از گزند — بر گشایند آن ستیران، روی بند
هرچه را خوب وخوش و زیبا کنند — از برای دیدهٔ بینا کنند[5]

به همین دلیل است که شمس همواره در پرده سخن می‌گوید و به قول خودش: «می‌گویم و خرد می کنم سخن را»[6]؛ زیرا معتقد است که همه کسی لیاقت و استعداد دریافت اسرار را ندارد، حتّی پیران و عارفانی چون جنید هم به این مرحله نرسیده‌اند: «این سخن ... همان سخن است که آن معلم زندیق که جنید را بدو حواله بود. چون بعد از سفر دراز به مقام او رسید گفت: ای جنید از آن روز که تو عزم من کردی، منزل به منزل، واقفم از حال تو؛ و در این مانده‌ام و چیزی نمی‌یابم که با تو بگویم. چنانکه شیخ صوفی را گفت که تو موشی را محرم نیستی با تو سرّ را چگونه گویم؟!»[7]

بر همین اساس، مولوی نیز معتقد است که گاه، حتّی ممکن است اسراری برای پیامبری مکشوف نشود، تا چه رسد به سایر انسانها:

تو چه دانی سرّ چیزی تا تو کَل — یا به زلفی یا به رُخ، آری مثل

---

۱ . سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص ۳۰۷.
۲ . مثنوی، ج۳، ص ۱۹۳.
۳ . همان، ج۳، ص ۲۷۱.
۴ . همان، ج۲، ص ۴.
۵ . همان، ج۱، ص ۱۴۷.
۶ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۱.
۷ . همانجا.

موسیی آن را عصا دید و نبود — اژدها بُد سرّ او لب می گشود
چون چنان شاهی نداند سرّ چوب — توچه دانی سرّ این دام و حبوب[1]

نفس و هوی؛ مانع دریافت اسرار

شمس بر این باور است که شخصی که هنوز در بند هواهای نفسانی است، قابلیّت درک حقیقت را ندارد؛ پس، نمی‌توان از اسرار حق با او سخن گفت: «اهل جنگ را چگونه محرم اسرار کنند؟ ترک جنگ و مخالفت بگو! مادّهٔ جنگ، هواست».[2]

مولوی نیز با در نظر داشتن تعالیم شمس، به تشریح این نظریّهٔ پرداخته و همواره گوشزد می‌کند که تا انسان امیال نفسانی را ترک نکند، به دریافت اسرار نایل نمی‌آید. به عنوان نمونه، در ذکر داستان قوم موسی و گاوی که باید قربانی می‌کردند تا کشته، زنده شود، بر این موضوع تأکید می‌کند که تا ترک هوای نفس نکنی، به اسرار الهی دست نمی‌یابی. پس، «ای طالبِ زندگیِ جان، بدان که شرط حیاتِ دلِ اسرار دان، آن است که گاوِ تن، کشته شود»[3]:

زنده شد کشته به زخم دُم گاو — همچو مس از کیمیا شد زرّ ساو
کشته بر جست و بگفت اسرار را — وانمود آن زمرهٔ خون خوار را
چونکه کشته گردد این جسم گران — زنده گردد هستی اسرار دان
جان او بیند بهشت و نار را — باز داند جملهٔ اسرار را
گاو نفس خویش را زوتر بکش — تا شود روح خفی زنده و بهُش[4]

و در جای دیگر نیز تأکید می‌کند که:

هرکه خود را از هوی، خو بازکرد — چشم خود را آشنای راز کرد[5]

به عقیدهٔ مولوی، انسانِ اسیر نفس هرگز به اسرار الهی آگاه نمی‌شود؛ زیرا همانند کسی که به جای پرورش عیسی، که نماد جان انسانی است، به جسم توجّه کرده و خر

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۵۸.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۱.

۳ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهر الاسرار و زواهر الانوار، ج۳، ص ۱۰۳۱.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۳۲۵.

۵ . همان، ج۱، ص ۳۹۹.

عیسی را پرورده است. واضح است که خر(جسم) راهی به اسرار ندارد:

تـرک عیسـی کـرده خـر پـرورده ای — لا جـرم چـون خـر، بـرون پـرده ای
سـالها خربنـده بـودی بـس بـود — ز آنکـه خـر بنـده ز خـر، واپـس بـود[1]

اسرار و تعالیم الهی در لابه‌لای سخنان عامیانه و هزل گونهٔ شمس!

شمس براین باور است که اسرار زیادی در اطراف ماست که ما قـادر بـه درک هـیچ یک نیستیم: «سرّ این عاید به فلک دگرست. زیـرا فلکهاسـت در عـالم روح و در عـالم اسرار اندرون آفتابهاست، و ماه‌هاست و ستاره‌هاست.چون از این خیالات بگذرد، بدانـد که اینها را خالقی هست، و فانی است. چون خیال یـار شـکافت از عـالم بـاطن تجلّـی ظاهر شود».[2]

شمس مدعی است که در میان سـخنان خـود تعـدادی از ایـن اسـرار حـق را فـاش می‌کند، امّا چون آنها را به زبانی بسیار ساده و گاه در لباس الفاظ زشـت و یـا در میـان شوخی‌ها و لطیفه‌ها و یا به صورت هزل، بیان می‌کند کسی متوجّه آنهـا نمـی‌شـود: «آن وقت که با عام گویم سخن، آن را گوش دار که همه اسرار باشد. هر که آن سـخن عـام مرا رها کند که این سخن ظاهر است، سهل است، از من و سخن من بـر نخـورد. هـیچ نصیبش نباشد. بیشتر اسرار در آن سخن عام گفته شود. سرّی عظیم باشد کـه از غیـرت در میانِ مضاحکی شود».[3]

مولَوی نیز همچون پیر و مراد خود، شـمس تبریـزی، بسـیاری از سـخنان جـدّی و تعالیم الهی را در میان سخنان هزل و «مضاحک» بیـان مـی‌دارد. بنـابراین، بـه مخاطبـان عاقل خود گوشزد می‌کند که سخنان هزل گونهٔ او را جدّی بگیرند و تنها به ظـاهر آنهـا بسنده نکنند. به عنوان نمونه، در انتهای حکایت «آن زن پلید کار که شوهر را گفـت کـه آن خیالات از سر امرود بُن می‌نماید...»[4] این موضوع را این‌گونه بیان کرده است:

---

۱ . مثنوی، ج ۱، ص ۳۴۸.

۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳ . همان، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴ . مثنوی، ج ۲، ص ۴۸۸.

هزل، تعلیم است آن را جدّ شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو
هر جدی هزل است پیش هازلان هزلها جدّ است پیش عاقلان[1]

علاوه بر این، مولوی در مثنوی خود داستانها و تمثیلهای بسیاری دارد که ممکن است در ظاهر به نوعی هزل و یا اندکی به دور از هنجارهای اجتماعی به نظر بیایند، امّا مولوی با زبردستی تمام، تعالیم عرفانی و الهی خود را در قالب این حکایتها و تمثیلها بیان می‌دارد. حکایتهایی از قبیل «قصّه آن صوفی که زن خود را با بیگانه بگرفت»[2]، «داستان آن کنیزک که با خر خاتون شهوت می‌راند»[3]، «حکایت آن مخنث و پرسیدن لوطی از او در حالت لواطه که این خنجر بهر چیست؟»[4] و ... که در همگی آنها، مولوی ضمن سخنان هزل‌گونه، مفاهیم عرفانی عمیقی را بیان نموده است.

به طور خلاصه، می توان گفت شمس در ضمن سخنان پراکندهٔ خود سخنانی در باب سرّ و سرّ پوشی و اسرار حق و مباحث پیرامون آن بیان داشته که تعدادی از این نظریّات در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند.

به عنوان نمونه، شمس در چند جای سخنان خود به سرّپوشی و ضرورت عدم افشای اسرار اشاره کرده است که این نظریّات به شیوه‌های مختلف، در مثنوی بازتاب یافته‌اند. علاوه بر این، شمس معتقد است که عارفان و آگاهان به اسرار، لب فروبسته و خاموشند و در ضمن، اگر قصد افشای اسرار را داشته باشند، کسی را توانایی درک این اسرار نیست. این نظریّات شمس نیز در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند و مولوی نیز، خاموشیِ واقفان اسرار و عدم درک اسرار، توسط دیگران را در مثنوی بیان داشته است.

شمس معتقد است که آنچه مانع دریافت اسرار می شود، نفس و هواهای نفسانی است. مولوی نیز همچون شمس هواهای نفسانی را عامل مهمی در عدم درک اسرار

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۴۸۹.

۲ . همان، ج۲، صص ۲۸۷–۲۹۰.

۳ . همان، ج۳، صص ۸۶–۹۱.

۴ . همان، ج۳، ص ۱۶۰.

الهی دانسته است.

شمس در جای دیگر از سخنان خود، این موضوع را بیـان مـی‌دارد کـه او اسـرار و تعالیم الهی را در لابه‌لای سخنان به ظاهر ساده و عامیانه و هزل گونه بیان می‌دارد. اگـر چه مولوی در مورد سخنان و اشعار خود به این صراحت چنین ادعایی ندارد، امّا او نیـز سعی کرده که به شیوهٔ شمس عمل کند و اکثر مفاهیم عرفانی و تعالیم الهی را در قالـب حکایت و داستان بیان نماید. همچنین، مولوی سخنان هزل‌گونهٔ خود را سخنانی جـدّی و تعلیمی دانسته است.

٤. عنایت

عنایت «در نزد عارفان، توجّه حضرت احدیّت به سالک و عارف کامل است».[1] عطار معتقد است که به وسیله عنایت حق تعالی بر بنده است که نقصّها و آلایـش‌هـا از میـان رفته و آدمی به سمت کمال سوق می‌یابد:

عنایـت چـون ز پیشـان یـار باشـد — کجـا انـدر میـان، اغیـار باشـد
ولـی اوّل نبـی را در هـدایت — نمایـد آفتـابی در عنایـت
عنایـت گـر تـو را بـا خـاص گیـرد — همـه نقصـان تـو اخـلاص گیـرد[2]

شیخ اشراق عنایت را احاطهٔ حق به کیفیّت نظام کُل دانسته و در کتاب لمحات خود در این باب این‌گونه آورده است: «وَ اَعلَم اَنَّ العِنایَةَ هُوَ اِحاطَـةُ الحَـقّ – تَعـالی – بِکَیفیّـةِ نِظامِ الکُلِّ وَ مَا یَجِبُ عَلَیهِ الکُلّ[3]».[4] از دیدگاه عرفا، «چـون عنایـت بـود، طاعـت سـبب مثوبت بود و معصیت سبب مغفرت و اگر عنایـت نبـود، طاعـت سـبب نـدامت بـود و

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۹۹.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، الهی‌نامه، به تصحیح هلمـوت ریتـر، چـاپ دوم، تهـران، انتشـارات تـوس، ۱۳۶۸، ص ۷۰.

۳ . بدان که همانا عنایت احاطه حق تعالی است به کیفیّت نظام کُل و آنچه واجب می‌شود بر آن کُل.

۴ . شهاب‌الدین یحیی سهروردی، سه رساله (الواح عمادی، کلمهٔ التصوّف، لمحـات)، تصـحیح و مقدمـه نجفقلـی حبیبی، تهران، نشر فلسفه ایران، ۱۳۵۶، ص ۱۶۶.

معصیت، شقاوت».[۱] از همین‌رو، «در بدایت، عنایت باید تا در نهایت، ولایت بود. یک ذرّه عنایت ازلی به از نعیم دو جهانی»[۲]؛ زیرا: « جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ الحَقِّ تُوازی عَمَلُ الثِقْلَیْنِ».[۳]

عین‌القضات همدانی بر این باور است که «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب، در کار آرد، شعاعی از آتش عشق ... بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریّت و عالم آدمیّت به درآرد».[۴] ابن عربی نیز معتقد است که «عنایت الهی با کمال روحانیّت خود، بر نوع انسان سبقت گرفته تا آنجا که خدای بزرگ فرمود: اِنّی جَاعلٌ فِی الارضِ خَلیفَة[۵]، انسان را خلیفه خود قرار داد».[۶] این عنایت تا به حدّی است که «شخصی که از عنایت حق برخوردار شده، از وی دور نشد، مگر آنکه با وی نزدیک گردید، و از او جدا نگشت جز اینکه به او پیوست».[۷] از همین رو، از دیدگاه عرفا: «عنایت بیش از طاعت است، [و] طاعت از اثر عنایت است».[۸] بنابراین، بدون عنایت حضرت حق کسی نمی‌تواند از او برخوردار شود. سنایی این مفهوم را این‌گونه بیان کرده است:

به خدای ار کسی تواند بود   بی خدای، از خدای برخوردار[۹]

و به قول عطار نیشابوری:

---

۱ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۵، ص ۲۳۱.

۲ . همان، ج ۶، ص ۳۲۰.

۳ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۳۱۹.(دست یافتن به یک جذبه الهی با عبادت جن و انس برابری می کند).«عدّه ای این عبارت را حدیث پنداشته اند: جَذبَةٌ مِن جَذَبَاتِ الحَقِّ تُوازِی عَمَلَ الثَّقَلین(ر.ک: بدیع الزمان فروازنفر، احادیث و قصص مثنوی، ص۳۷۴). در اسرار التوحید(ج ۱، ص ۲۹۵) به عنوان گفته شیوخ بدین عبارت آمده است: جَذبٌ مِنَ الحَقِّ تُربِی بِأعمَالِ الثَّقَلین جَمیعًا»(سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۸، ص ۲۳۱).

۴ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۵۱.

۵ . قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیهٔ ۳۰. (همانا من قرار می‌دهم در زمین خلیفه‌ای برای خود).

۶ . گل بابا سعیدی، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۶۷۲.

۷ . همان، ص ۶۷۳.

۸ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۳۰۰.

۹ . ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، دیوان سنایی، ص ۲۰۱.

ور از عنایت تو، جان را رسد نسیمی اقبال جاودانی، جان را ز در درآید[1]

از همین‌رو، عرفا معتقدند که سالک راه حق، به جای تکیه بر زهد و تقوا، باید کار خویش را به عنایت حق تعالی باز بگذارد:

چون حُسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است آن به که کار خود به عنایت رها کنند[2]

و یا:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

زاهد و عُجب و نماز و من و مستیّ نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد[3]

شمس تبریزی نیز سخنانی چند در باب عنایت بیان نموده است که بسیاری از این سخنان در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. در ادامه به بیان عقاید شمس در این باب و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

عنایت، مقدّم بر طلب

شمس معتقد است که تا عنایت حق تعالی شامل حال کسی نشود، آن شخص به طلب خداوند برنمی‌خیزد؛ یعنی ابتدا این خداست که لطف و عنایتش را شامل حال بنده‌ای می‌کند تا آن بنده دست از غیرحق بشوید و در مسیر طلب حق تعالی گام بگذارد. شمس از زبان خداوند این موضوع را این‌چنین بیان می‌کند: «در حق همه همین بود تا ما نیاوردیمشان، نیامدند. تا نخواستیم نشد».[4] بدین ترتیب، از دیدگاه شمس، هدایت موقوف به عنایت حق تعالی است.

او در جای دیگر، ضمن تفسیر آیهٔ «وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهدینَّهم سُبُلَنا و اِنَّ الله لمَعَ المُحسنین»[5] به این مفهوم اشاره کرده و این موضوع را بیان می‌دارد که تا عنایت

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، دیوان عطار، ص ۲۸۶.

۲ . شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۲۶۷.

۳ . همان، ص ۲۳۰.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۴۷.

۵ . قرآن مجید، سوره عنکبوت(۲۹)، آیه ۶۹. (و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است).

حق‌تعالی شامل حال کسی نشود، قادر به جهاد و حرکت در مسیر خداوند نیست: «والَّذینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا، یعنی اگر مقدّم و مؤخر خوانی، چگونه خوانی: والَّذینَ هَدَیناهُم سُبُلَنا جَاهَدوا فِینا،[1] این است مراد، اگر نه اینها که مجاهده کردند در این راه، بی هدایت جهاد کردند؛ آنگاه ماشان راه نمودیم تا با هدایت ما جهاد کردند».[2]

مولوی نیز همچون شمس، عقیده دارد که تا عنایت حق تعالی شامل حال کسی نشود، «با دانش صوری و قیاسهای فلسفی به حقیقت نمی‌توان دست یافت، بلکه باید به خدای روی آورد و به لطف و عنایت او تکیه کرد. هر که به اندیشه و عمل خود مغرور گردد، از راه حق، بیشتر دور می‌شود و آنکه خود را به خدا بسپارد و بداند که همه چیز در قبضهٔ قدرت و «عنایت» اوست، به سلامت راه به مقصود خواهد برد».[3] ابیات زیر ناظر به همین عقیدهٔ مولوی و مشابه تفسیر شمس از آیهٔ فوق‌الذکر است:

هر که دوراندازتر او دورتر	**ور چنین گنج است او محجوب‌تر**
فلسفی خود را از اندیشه بکشت	**گو بدو کاو راست سوی گنج پشت**
گو بدو چندانکه افزون می‌دود	**از مراد دل جداتر می‌شود**
«جَاهَدوا فِینَا» بگفت آن شهریار	**جَاهَدوا عَنَّا نگفت ای بی‌قرار**
همچو کنعان کاو ز ننگ نوح رفت	**بر فراز قلّهٔ آن کوه زفت**
هرچه افزونتر همی جست او خلاص	**سوی او می‌شد جداتر از مناص**[4]

ملاحظه می‌شود که مولوی نیز همچون شمس معتقد است که آدمی با تلاش و کوشش خود و «بدون عنایت خداوند، به جایی نمی‌رسد»[5]:

نه تو صیّادی و جویای منی	**بنده و افکندهٔ رای منی**[6]

یعنی ای بنده، گمان مبر که تو طالب و جویای من هستی؛ بلکه این عنایت من است که باعث شده تو در جستجوی من باشی. مولوی در ادامهٔ بیت فوق این‌گونه می‌گوید:

---

۱ . کسانی که ما راه خویش را به آنها نشان دادیم در مسیر ما کوشیده‌اند.

۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۳۵۶.

۳ . سیدجعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج ۸، ص ۳۵۶.

۴ . مثنوی، ج ۳، ص ۴۵۶.

۵ . سید یوسف ابراهیمیان آملی، آفتاب عرفان، ج ۲، ص ۷۸۳.

۶ . مثنوی، ج ۲، ص ۲۳۶.

حیله‌اندیشی که در من در رسی — در فراق جُستن من بی‌کسی
چاره می‌جوید پی من، درد تو — می‌شنودم دوش، آه سرد تو[۱]

بدین ترتیب، از دیدگاه مولوی، یک «عنایت» حق تعالی برتر از صد کوشش، تلاش و عبادت است، چرا که تا او نخواهد و عنایتش شامل حال آدمی نشود، کسی قدمی در مسیر رسیدن به او برنمی‌دارد:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد — جهد را خوف است از صد گون فساد[۲]

اگرچه در ظاهر، عنایت حق‌تعالی موقوف تلاش سالک و مرگ ارادی اوست، امّا همین تلاش و مرگ اختیاری، موقوف عنایت است:

وآن عنایت هست موقوف ممات — تجربه کردند این ره را ثقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست — بی عنایت هان و هان جایی مایست[۳]

به قول شمس «چون عنایت در رسید، خُطوَتانِ وَ قَد وَصَلَ»[۴]؛ در نتیجه:

ذرّه‌ای سایه عنایت بهتر است — از هزاران کوشش طاعت پرست[۵]

چنانکه ملاحظه می شود، شمس و به تبع او مولوی، معتقدند که سالک بدون عنایت

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۲۳۶.

۲ . همان، ج۳، ص ۴۹۲.

۳ . همانجا.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۵. گویا، این سخن شمس، مأخوذ از سخن شبلی است: «مردی شبلی را گفت: ای شیخ میان بنده و پروردگار چند منزل است؟ گفت: دو گام، چون گذشتی رسیدی».(رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر مثنوی، ج ۱۱، ص ۶۱۶). بایزید نیز، جمله ای نظیر آن دارد: «هر چه هست در دو قدم حاصل آید که یک قدم بر نصیبه‌های خود نهد و یکی به فرمان‌های حق»(فرید الدین عطار نیشابوری، تذکرة الأولیاء، ص ۱۹۴). برخی نیز این عبارت را به حلاج نسبت داده اند(ر.ک: باقر صدری نیا، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، ص ۲۳۰). «در بعضی نسخ مثنوی، این بیت نیز وجود دارد [که با این سخن، شباهت ظاهری و معنایی زیادی دارد] :

خطوتین آمد وصال آن جناب — گرددش روشن، ز بعد آن خطاب

یعنی دو گام است تا وصال جناب اقدس احدیّت دل را. و روشن شود او را بعد از آن خطابات الهیه و تکلّمات سبحانیه. یا دو گام آن باشد که قائل گوید: یک قدم بر نفس خود زن، دیگری در کوی دوست؛ بعد از آن روشن شود، او را خطاباتی»(ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۳، ص ۵۱۰).

۵ . مثنوی، ج۳، ص ۴۹۴.

حق تعالی نمی‌تواند به سرمنزل مقصود برسد و علاوه بر این، تا عنایت حق تعالی شامل حال کسی نشود، او قدم در مسیر طلب حق تعالی نمی‌گذارد.

عنایت حق، حفظ کنندهٔ سالک

شمس معتقد است که آنچه باعث محفوظ ماندنِ سالکان واقعی راه حقیقت و حتّی مقلّدان ظاهری شریعت از وسوسه‌های شیطانی و فتنه‌های آخرالزمان می‌شود، عنایت حق‌تعالی است: «گویند دجّال بز و گوسفند و مرغ را بکشد ... دست فرو مالد درست شود و زنده شود ... بندگان حق و متابعان محمّد(ص) بدان غرّه نشوند، با آنکه مشابه معجزه آورد. این شخص مقلّد است، این معتقد را که مقلّد است «عنایت» پاسبان اوست، گاه گاهی که اثر آن «عنایت» پوشیده و پنهان به جان او رسد، آن تقلید چندان قوّت گیرد که آن خبر به هزار از این معاینهٔ دجّال ندهد».[۱]

شمس در جای دیگر از سخنان خویش تأکید می‌کند که آنچه باعث حفظ آدمی است، عنایت حق تعالی است: «آدم، علیه‌السلام، را نسیان بود: ربَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا[۲]، هیچ دیگر نگفت و به سخن دیگر مشغول نشد. ابلیس آغاز کرد: اَنَا خَیرٌ مِنهُ[۳]... . عنایت را یک سو نهاد و او را یک سو، تا چه کند؟ او را از من برآری، مرا از او چگونه برآری؟»[۴] بنابراین، آنچه باعث رستگاری آدم شد، عنایات خفیّهٔ حق تعالی بود، وگرنه او نیز ممکن بود چون ابلیس انانیّت کرده، از درگاه رانده شود.

پس، وقتی که عنایت حق‌تعالی شامل حال کسی گردد و او را یاری دهد، شیطان و صدها چون او نمی‌توانند مانعی در راه سلوک آن شخص ایجاد کنند؛ زیرا عنایت حق تعالی حصنِ حصین آن سالک است.

مولوی نیز همچون شمس، بر این باور است که عنایت حق، حفظ کنندهٔ سالک از وسوسه‌ها و فتنه‌هاست. از دیدگاه او، پاسبان و نگهبان حقیقی سالک، عنایت خداوند

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۱۳ – ۲۱۴.

۲ . قرآن مجید، سوره اعراف(۷)، آیه ۲۳. (پروردگارا بر نفس خویش ستم کردیم).

۳ . همان، سوره ص(۳۸)، آیه ۷۵. (من از آدم بهترم).

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۱.

است[۱]:

پاسبان من عنایات وی است　　　هر کجا که من روم شه در پی است
در دل سلطان خیال من مقیم　　　بی خیال من دل سلطان سقیم[۲]

او همچنین، معتقد است که در سایهٔ عنایات حق تعالی است که سالک از وسوسه‌های شیطان رجیم در امان می‌ماند. آن که در پناه عنایت حق تعالی باشد، از وسوسه‌های شیطان مصون و محفوظ است:

ذرّه‌ای سایهٔ عنایت بهتر است　　　از هزاران طاعت طاعت پرست
زان که شیطان خشت طاعت بر کَنَد　　　گر دو صد خشت است خود را ره کُنَد
با عنایت، او ندارد زهره‌ای　　　تا بسازد خویشتن را بهره‌ای[۳]

از دیدگاه مولوی، کسی که بر خداوند توکّل کرده و مورد عنایت حق تعالی قرار گرفته است از مکرها و حیله‌ها و فتنه‌های روزگار امان می‌یابد؛ چرا که عنایتِ حقّ بسیار قوی‌تر از تدبیر و خرد آدمی است. انسان ممکن است با تکیه بر خرد خود، در فتنه‌های روزگار گمراه شود؛ امّا وقتی عنایت حق تعالی متوجّه او می‌شود، از هر گونه گمراهی رهایی می‌یابد:

نیم ذرّه زان عنایت به بود　　　که ز تدبیر خرد سیصد رصد
ترک مکر خویشتن گیر ای امیر　　　پا بکش پیش عنایت خوش بمیر
این به قدر حیلهٔ معدود نیست　　　زین حیل، تا تو نمیری سود نیست[٤]

آنگاه که عنایت حق تعالی شامل حال سالک می‌شود، چشم باطن او را بینا می‌سازد تا حقیقت را از مجاز تشخیص دهد و فرق کرامت و جادوگری را بفهمد. به همین دلیل، در فتنه‌های آخر زمان، با دیدن افعال مجازی دجّال صفتان، شیفته و فریفته ایشان نمی‌شود:

فرق آنگه باشد از حق و مجاز　　　که کند کحل عنایت چشم باز

---

۱ . ر.ک: کمال الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، ج۳، ص ۱۰۰۷.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۳۰۹.

۳ . همان، ج۳، ص ۴۹۴.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۴۸۹.

ور نــه پُشــک و مُشــک پــیش اَخشَــمی[1] هر دو یکسان است چـون نبـود شَـمی[2]

بنابر آنچه گفته شد، از دیدگاه شمس و مولوی، عنایت حق تعالی بهترین حـافظ و نگهبان سالک از وسوسه‌های شیطانی و فتنه‌های روزگار است؛ زیـرا اگـر عنایـت حـق شامل کسی شود، چشم بصیرت او را بر حقایق عالم می‌گشاید تا بـه ظـواهر پُـر زرق و برق دنیا فریفته نشود و وسوسه‌های شیطانی بر او کارگر نیایند.

عنایت حق در جوشش است

شمس در چند جای سخنان خود، بـه سـالکان و رهـروان حقیقـت اطمینـان خـاطر می‌دهد که از لطف و کرم حق ناامید نشوید، زیـرا عنایـت حـق تعـالی در تکمیـل کـار سالکانِ صدیق است: «ای صدیق، حق تعالی در تکمیل کـار شماسـت. هـم ظـاهراً هـم باطناً، جَمله از آن شماست، از شما هیچ فوت نخواهد شد».[3] شمس، با یادآوری عنایات حق تعالی در حق خویش، بر لطف و کرم و عنایت خداوند اذعان کرده و مـی‌گویـد در جایی که می‌پنداشتم که از آن بالاتر مقامی وجود ندارد، عنایت حق شامل حال من شـد و مرا به مرتبه‌ای خاص ترقّی داد: «من در مقامی بـودم کـه از آن پیشـتر نمـی‌رفـت[م]. می‌گفتمی که از این پیش‌تر مقامی نباشد. تصرّف کرد در روح من، تا بلندتر رفـت، و در عین لطف و رحمت پرواز کرد».[4]

مولوی نیز در مثنوی معنوی خود، همین مفهوم را بیان می‌کند. او نیز معتقد است که خورشید عنایتِ حق تعالی در حال تابش است. بنابراین، با وجود عنایـات حـق تعـالی، ناامیدی و یأس در طی طریق و سلوک الی‌الله بی‌معنی است:

لیــک خورشــید عنایــت تافتــه اســت آیســـان را از کـــرم دریافتـــه اســـت

نــرد بــس نــادر ز رحمــت باختــه عـــین کفـــران را انابـــت ســـاخته

نــرد بــس نــادر ز رحمــت باختــه منفجــر کــرده دو صــد چشــمه وداد[5]

---

۱ . اخشم: کسی که بو را نمی‌فهمد، کسی که حس بویایی ندارد.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۴۸۴.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۹۷.

۴ . همان، ج۲، ص ۹۴.

۵ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۲.

بنابراین، از دیدگاه شمس و مولوی، دیگ عنایت و رحمت حق تعالی همیشه در جوشش و چشمهٔ لطف و کرم او همیشه در فوران است. پس سالک باید همیشه، به عنایت و لطف پروردگار امیدوار باشد.

عنایت خاصان حق

شمس معتقد است علاوه بر عنایت حق تعالی، عنایات اولیاء و انبیای الهی و خاصان بارگاه کبریایی حق نیز در مسیر سلوک، بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که ممکن است عنایت حق در گرو عنایت یکی از اولیاء و انبیاء باشد و تا ایشان به نظر عنایت در کسی ننگرند، خداوند عنایت خویش را شامل حال او نکند: «اکنون، این موقوفِ یاریِ کسی بود. خداوند متعلّق کرده بود به سببی. پس موقوف این کسی که آمد و دیواریَ بودی از آسمان تا زمین پیش راه تو، لگدی زد، و آن دیوار را انداخت، و تعلیم کرد که دیوارها را چگونه اندازد، که پیش است. اکنون، چو کار تو، موقوف اعانهٔ اوست، تا به پایان آید، یا بعد از یاریهای او، به جذبهٔ حق برسد».[1]

شمس در جای دیگر به وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت، محمّد مصطفی(ص) اشاره کرده و عنایات حق تعالی را موقوفِ عنایت حضرت رسول(ص) می‌داند: «این خاص باشد که مَا تَشاؤنَ اِلّا اَن یشاءَ اللهُ[2] ای مصطفی، هرچه تو خواهی آن، خواستهٔ ما باشد ...

جز به دست و دل محمّد نیست　　　حَلّ و عَقد خزانه اسرار»[3].

مولوی نیز همچون شمس، عنایات حق و خاصان حق را در یک مرتبه دانسته و معتقد است بدون عنایت حق و خاصان او که همان اولیاء و انبیای الهی هستند، انسان بجز نامه سیاهی و تیره بختی نصیبی نخواهد برد:

این همه گفتیم لیک اندر بسیچ　　　بی عنایات خدا هیچیم هیچ

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۴۷.

۲ . قرآن مجید، سوره تکویر(۸)، آیه ۲۹. (شما حق را نمی خواهید مگر خدای آفریننده عالم بخواهد).

۳ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۹۷.

بی عنایات حق و «خاصان حق» گر ملک باشد سیاه استش ورق[1]

همچنین، از دیدگاه مولوی، پیامبران که نایب حق بر روی زمین هستند «در اظهار کمال، از حق نیابت می‌کنند با منوبٌ عنه که حقیقتِ وجود، یا روشنتر بگویم خداست، تفاوتی ندارد».[2] از همین رو، خداوند در کتاب بزرگ و روشنگر خویش، بیعت با پیامبر را همچون بیعت با خود خوانده است[3]:

دست او را حق چو دست خویش خواند تا یدُالله فوقَ ایدیهِم براند[4]

بدین ترتیب، مولوی نیز همچون شمس، عنایات اولیاء و انبیاء الهی یا همان «خاصان حق» را همچون عنایت خداوند، مهم و قابل توجّه می‌داند.

در مجموع می‌توان گفت، شمس سخنانی چند در باب عنایت مطرح کرده است که بسیاری از آنها در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است که عنایت خداوند مقدّم بر طلبِ سالک است و تا عنایت حق تعالی شامل کسی نشود، آن شخص قدم در مسیر سیر و سلوک و طلب حق تعالی نمی‌گذارد. مولوی نیز همین مفهوم را در مثنوی خود بیان نموده است. همچنین شمس و به تبع او مولوی، معتقدند که عنایت خداوند بهترین حافظ و نگهبان سالک در برابر وسوسه‌های شیطانی و فتنه‌های روزگار است. علاوه بر این شمس معتقد است که عنایت حق تعالی همواره در حال جوشش و فوران است؛ بنابراین، سالک باید همواره به لطف و عنایت حق تعالی امیدوار باشد. مولوی نیز این مفهوم را در مثنوی خود انعکاس داده و عنایت حق تعالی را همچون خورشیدی دانسته که به صورت مداوم در فوران و نوربخشی است. همچنن، شمس و به تأسی از او مولوی، عنایت خاصان حق؛ از جمله اولیاء و انبیای الهی را در مسیر سلوک بسیار مهم و قابل توجّه دانسته و عنایت ایشان را مترادفِ عنایت خداوند معرفی کرده‌اند.

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۱۱۴.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ،ج۱، ص ۲۷۷.

۳ . قرآن مجید، سوره فتح(۴۸)، آیه ۱۰. «انّ الذینَ یُبایعونَکَ اِنّما یُبایعونَ اللهَ یَدُالله فَوقَ ایدیهِم»(آنان که با تو بیعت می‌کنند همانا با خدا بیعت می‌کنند، دست خدا برتر از دست آنان است).

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۶.

۵. ریاضت

عرفا ریاضت را مخالفت با نفس در مسیر سلوک الی الله می‌دانند و معتقدند که آن بهترین عبادت‌هاست: «مخالفت نفس، سر همه عبادت‌هاست».[۱] از این رو گفته اند: «هر که اندر بدایت صاحب مجاهده نباشد، از طریقت هیچ بوی نیابد».[۲]

ریاضت در معنای ظاهری «رام کردن ستور باشد به منع او از آنچه قصد کند از حرکات غیرمطلوب و ملکه گردانیدن او را به اطاعت صاحب خویش در آنچه او را برآن دارد و از مطالب خویش و در اصطلاح عرفا، منع نفس حیوانی بود از انقیاد و مطاوعت شهوی و غضبی و آنچه بدان دو تعلّق دارد».[۳] خواجه عبد الله انصاری از ریاضت به عنوان نهمین میدان از میدانهای سلوک یاد می‌کند و می‌گوید: «از میدان جهاد، میدان ریاضت زاید. ریاضت نرم کردن است و آن را سه رکن است: ریاضت افعال به حفظ، و ریاضت اقوال به ضبط، و ریاضت اخلاق به رفق».[۴]

از دیدگاه عرفا، تنها به وسیلهٔ ریاضت است که سالک می‌تواند به اخلاص واقعی دست یافته و بر نفس امّاره غلبه کند:

قدر دل و پایهٔ جان یافتن — جز به ریاضت نتوان یافتن
توسنی طبع چو رامت شود — سکّهٔ اخلاص به نامت شود
از حَرَس نفس برآور غریو — بندهٔ دین باش نه مزدور دیو[۵]

عطار نیشابوری نیز، نفس را همانند فرعونی دانسته که تنها با ریاضت می‌توان آن را مهار کرد:

آنها که پای در ره تقوا نهاده‌اند — گام نخست بر در دنیا نهاده‌اند

---

۱ . ابو القاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۲۲۵.

۲ . همان، ص ۱۴۶.

۳ . خواجه نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات کتابفروشی زوار، ۱۳۵۷، ص ۵۲.

۴ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۲۳.

۵ . الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، انتشارات مؤسسه مطبوعات علمی، ۱۳۴۳، ص ۸۳.

فرعونِ نفس را به ریاضت بکشته‌اند وآنگاه دل بر آتش موسی نهاده‌اند[۱]

همو در جای دیگر، با تشبیه نفس به سگ، ریاضت را عامل روحانی کردن سگِ نفس دانسته است:

سگ است این نفسِ کافر در نهادم که من همخانهٔ این سگ بزادم
ریاضت می‌کشم، جان می‌کنم من سگی را بو که روحانی کنم من[۲]

از دیدگاه اکثر عرفا، «کسی که جملهٔ علوم جمع کند و با جملهٔ طوایف صحبت دارد، هرگز به جایگاه مردان نرسد، مگر ریاضت یافته باشد، به فرمان شیخی یا امامی یا مؤدبی ناصح».[۳]

ابن عربی در کتاب فتوحات مکّیه، ریاضت را دو نوع دانسته و در مورد آن این‌گونه آورده است: «ریاضت ادب و ریاضت طلب: ریاضت ادب خروج سالک است از طبیعت خویش یا خروج از طبع نفس است. ریاضت طلب، عبارت است از صحتی که مراد از آن است، یعنی از طلب مراد است. و نزد ما ریاضت تهذیب اخلاق است؛ چه، خروج از طبع درست نیست. چنانکه خدای تعالی نیز آن را صحیح ندانسته است. پس، ریاضت در واقع تذلیل نفس و خودشکنی است و الحاق اوست به عبودیّت نه خروج از طبیعت».[۴]

شمس تبریزی نیز سخنانی چند درباب ریاضت و مسائل پیرامون آن مطرح کرده است که بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. در ادامه، ضمن بیان نظریّات شمس در باب ریاضت، به بررسی چگونگی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، دیوان عطار، ص ۲۳.

۲ . همو، اسرارنامه، ص ۶۴.

۳ . همو، تذکرهٔ الاولیاء، ص ۷۵۰.

۴ . محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات مکیّه، ج۲، ص ۴۸۲: « الرِیاضةُ قِسمَان: اَعلَم أن الرّیاضَة عِندَ القُوم مِنَ الأحوال وَ هِیَ قِسمان رِیاضة الأدَب وَ ریاضَة الطَلَب و فریاضَة الأدب: عِندَهُم الخُروج عَن طَبع النَفس وَ رِیاضَة الطَلَب: هِیَ صِحّة المُراد بِهِ أعنی بِالطَلَب وَ عِندِنَا الریاضة تَهذیب الأخلاق فَإن الخُروج عَن طَبعِ النَفس لا یَصح وَ لَمَا کانَ لا یَصح بین الله لِذلک الطَبع ... أنَّ الرّیاضَة تَذلیل النَفس وَ إلحَاقها بِالعُبودیة».

کسب استعداد و مصونیّت از غرور و آفات در سایهٔ ریاضت

از دیدگاه شمس، ریاضت و رنج در مسیر حقیقت، سالک را مستعد دریافت نیکیها و سعادتها می‌نماید. علاوه بر این، ریاضت باعث می‌شود که سالک دچار غرور و انانیّت نشود. همچنین، ریاضت باعث مصون ماندن از آفات و سلامتی وجود سالک می‌گردد: «آدمی را رنج ... مستعد نیکیها می‌کند! چون رنج نمی‌باشد، انانیّت حجاب او می‌شود. اکنون، می‌باید که بی‌رنجوری، مرد همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات».[1]

این عبارت شمس حاوی سه مفهوم دربارهٔ ریاضت است که هر سه آنها در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. نخست اینکه شمس ریاضت را عاملی برای ترقّی استعدادِ سالک برای دریافت نیکیها و زیباییها دانسته است: «آدمی را رنج ... مستعد نیکیها می‌کند».[2] مولوی نیز معتقد است ریاضت و مخالفت با نفس و تحمل سختی باعث می‌شود که وجود آدمی شایسته دریافت فیضهای الهی شده و به همین سبب، ماه و خورشید در برابر او به سجده در آید:

ای برادر صبر کن بر دردِ نیش	**تا رهی از نیشِ نفس گبر خویش**
کان گروهی که رهیدند از وجود	**چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود**
هر که مُرد اندر تن او نفس گبر	**مر ورا فرمان برد خورشید و ابر**[3]
بهر آن است این ریاضت وین جفا	**تا برآرد کوره از نقره جفا**[4]

دومین مفهومی که در عبارت شمس وجود دارد، تأثیر ریاضت در سرکوب انانیّت و خود خواهی است: «چون رنج نمی‌باشد، انانیّت حجاب او می‌شود».[5] مولوی نیز در ضمن تمثیلی، همین مفهوم را بیان نموده است. او در ضمن ابیاتی «نخود» را به عنوان نماد «سالک» و «جوشیدن» در دیگ را به عنوان نماد «ریاضت» به کار گرفته و از زبان

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۲.

۲ . همانجا.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۱۸۵.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۶.

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۲.

«کدبانو» که نماد «پیر» و «راهنما» است، به نخود اندرز می‌دهد که با تحمل این سختی و ریاضت از خودپرستی و خودخواهی رها شده و به سوی وطن و مأوای حقیقی خود برخواهی گشت[1]:

ای نخود می‌جوش اندر ابتلا — تا نه هستیّ و نه خود ماند تو را
شو غذا و قوّت اندیشه‌ها — شیر بودی، شیر شو در بیشه‌ها
از صفاتش رُسته‌ای والله نخست — در صفاتش باز رو چالاک و چست[2]

بنابراین، از دیدگاه مولوی، سالک با انجام ریاضت و تحمل رنج به همان صفات حقّانی که از آنها متجلّی شده است بازگشت می‌نماید و در این صورت از حجاب انانیّت و خودپرستی در امان خواهد ماند.

نکتۀ سوم که در عبارت شمس وجود دارد، مصون ماندن از آفات و دستیابی به سلامت در سایه ریاضت است: «اکنون می‌باید که بی‌رنجوری، مرد پیوسته همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات».[3] مولوی نیز، ریاضت را باعث مصون ماندن از بلا و آفت می داند و معتقد است که عافیت و سلامت در سایۀ ریاضت و مخالفت با نفس حاصل می‌شود:

تا بدانی که زیان جسم و مال — سودِ جان باشد، رهاند از وبال
پس ریاضت را به جان، شو مشتری — چون سپردی تن به خدمت، جان بری[4]

و در جای دیگر، با تشبیه نفس امّاره به «مرغ بی‌هنگام» به لزوم مبارزه با نفس، و ریاضت برای به دست آوردن ایمنی و مصون ماندن از بلایا تأکید می‌ورزد:

لاجرم هر مرغ بی‌هنگام را — سر بریدن واجب است اِعلام را
سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را — در جهاد و ترک گفتن، نفس را
آن چنان که نیش کژدم بر کنی — تا که یابد او زکشتن ایمنی
بر کنی دندان پُر زهری ز مار — تا رهد مار از بلای سنگسار[5]

---

۱ . ر.ک: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۵، ص ۶۲۳.
۲ . مثنوی، ج۲، ص ۲۳۸.
۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۸۲.
۴ . مثنوی، ج۲، ص ۱۹۴.
۵ . همان، ج۱، ص ۳۸۶.

بنابراین، مخالفت با نفس توسط ریاضت، باعث رها شدن وجـود آدمـی از رنجهـا و بلیّات شده و علاوه بر این، سالک را در برابر غرور و انانیّت حفظ کرده و او را مسـتعد دریافت نیکیها و مقامات عالی عرفانی می‌نماید.

صفای درون به واسطهٔ ریاضت

از دیدگاه شمس، انواع ریاضتها از قبیل گرسنگی و ... باعث پاک شدن لـوح وجـود از آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها می‌شود و از وجود سالک، آیینه‌ای می‌سازد که دوستان و یاران به حکم حدیث شریف «المؤمنُ مِرآتُ المُؤمن»[1] بتوانند خویش را در آن ببینند، امّا اگـر وجود با صیقل ریاضت پاک و منزه نشده باشد، فاقد چنین خاصیتی اسـت و در نتیجـه، قابل عرضه به یاران و دوستان الهی نیست: «گرسنگی کشیده باشی و صفا یافتـه و آینـهٔ صافی کرده پیش دوستان بداری، خود را ببینند؛ امّـا آینـه را آلـوده و زنـگ بـدو آورده، پیش روی دوست بداری تا چه شود؟»[2]

مولوی نیز دقیقاً همچون شمس، وجود آدمی را به آینه‌ای تشبیه می‌کند کـه بایـد بـه وسیلهٔ ریاضت، زنگار را از رخ آن پاک کـرد تـا بتـوان زیبـایی‌هـا و پـاکی‌هـا را در آن مشاهده نمود:

خـویش را صـافی کـن از اوصـاف خـود　　　تـا ببینـی ذاتِ پـاک صـاف خـود
همچـو آهـن، ز آهنـی بـی رنـگ شـو　　　در ریاضـت آینـهٔ بـی زنـگ شـو[3]

مولوی در ضمن حکایت «مری کردن رومیان و چینیان»[4] نیز به این موضوع پرداخته و ریاضت و صـیقل دادن درون را راهـی مـؤثر بـرای منکشـف شـدن اسـرار و تجلّـی زیبایی‌های الهی بر دل دانسته است. او معتقد است که از راه صیقلی کردن دل است کـه

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۵۵. (مؤمن آینه مؤمن است). به قول مولوی:

چونکه مؤمن آینه مؤمن بود　　　روی او زآلودگی ایمن بود
یار آیینه است جان را در حزن　　　در رخ آیینه، ای جان دم مزن

(مثنوی، ج۱، ص ۲۴۸).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۹.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۳.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۱۳.

می‌توان بی‌پرده به دریافت معارف حقّانی دست یافت و بدون شک، بهترین ابزار برای تأمینِ صفای آینهٔ دل، صیقل ریاضت است:

رومیان آن صوفیانند ای پدر — بی زتکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه لاشک دل است — کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
صورت بی صورت بی‌حد غیب — ز آینهٔ دل دارد آن موسی به جیب ....
عکس هر نقشی نتابد تا ابد — جز ز دل، هم با عدد هم بی عدد ...
اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ — هر دمی، بینند خوبی بی‌درنگ[1]

مولوی در جای دیگر از مثنوی خود با تشبیه وجود آدمی به پوست دباغی نشده، به این موضوع تأکید می‌ورزد که همچنان که پوست دباغی نشده به وسیله مالش و ضربه‌های فراوان و همچنین اضافه کردن داروهای تلخ به آن، به پوستی لطیف، زیبا و با شکوه تبدیل می‌شود، آدمی نیز به وسیلهٔ ریاضت مصفّا، پاک و با شکوه می‌گردد:

پوست از دارو بلاکش می‌شود — چون ادیم طایفی خوش می‌شود
ور نه تلخ و تیز مالیدی در او — گنده گشتی ناخوش و ناپاک بو
آدمی را پوستِ نامدبوغ دان — از رطوبتها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده — تا شود پاک لطیف و با فَره[2]

در ابیات فوق «تلخ، تیز و مالش کنایه از ریاضتها هستند»[3] که سالک به وسیلهٔ آنها به صافی درونی و پاکی باطنی دست می‌یابد.

بنابراین شمس و به تبع او مولوی، ریاضت را عامل صفای درون و صیقل آینهٔ دل می‌دانند.

در خرابی، عمارتهاست!

از دیدگاه شمس، ریاضت همانند آماده سازی زمینی برای زراعت و یا عمارت کردن است که قبل از آغاز به کار لازم است شکل و ساختارِ زمین، از حالت طبیعی آن

---

۱ . مثنوی، ج۱، صص ۲۱۴–۲۱۵.

۲ . همان، ج۲، ص ۲۸۳.

۳ . سیدجعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۲۰.

خارج شود. مثلاً برای زراعت لازم است زمین را شکافت و برای عمـارت، بایـد مقـدار زیادی از زمین را برای پی ریزی ساختمان، گود کرد. اگرچه در مراحـل مقـدماتی، ایـن کارها شبیه خراب کردنِ زمین سالم هستند، امّا در حقیقت پس از ایـن خرابـیِ ابتـدایی است که زمین به شکلِ جدیدی تکامل یافته و به مزرعه‌ای سرسـبز و یـا عمـارتی زیبـا تبدیل می‌شود: «این زمین را یکی می‌شکافد. یکی آمده است که ایـن زمـین سـلامت را چرا خراب می‌کنی؟ او خود، عمارت را از خراب نمی‌داند. اگـر خـراب کـردی، زمـین خراب شدی. نه در آن خرابی، عمارتهاست؟»[1]

مولوی نیز در مثنوی خود با ذکر همین حکایتواره مقالات شمس، به توضیح پیرامون این مفهوم می‌پردازد که در پشت ظاهر ریاضت که همانند خراب کـردن اسـت، هـزاران آبادانی و عمارت نهفته است:

آن یکـی آمـد زمـین را مـی‌شـکافت — ابلهـی فریـاد کـرد و برنتافـت
کـاین زمـین را از چـه ویـران مـی‌کنـی — مـی‌شـکافی و پریشـان مـی‌کنـی
گفـت ای ابلـه بـرو بـر مـن مـران — تـو عمـارت از خرابـی بـاز دان
کـی شـود گلـزار و گنـدمزار ایـن — تـا نگـردد زشـت و ویـران ایـن زمـین
هـر بنـای کهنـه کـه آبـادان کننـد — نـه کـه اوّل کهنـه را ویـران کننـد؟[2]

شمس در جای دیگر از سخنان خود، باز هم به این مفهوم اشـاره کـرده و خرابـی و سوختن ظاهری توسط ریاضت را ساختن و عمارت کردن واقعی دانسته است: «ساختن در سوختن است. خرابش کردم؛ که عمارت در خرابی است».[3]

مولوی نیز معتقد است که ورایِ خرابیِ ظاهری که در اثر ریاضت به وجود مـی‌آیـد، بقای جانها نهفته است:

ایـن ریاضـتهای درویشـان چراسـت؟ — کـآن بـلا بـرتن، بقـای جانهاسـت
تـا بقـای خـود نیابـد سـالکی — چـون کنـد تـن را سـقیم و هـالکی؟
دسـت کـی جنبـد بـه ایثـار و عمـل؟ — تـا نبینـد داده جـانش را بـدل؟[4]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۵.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۴۱۶.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۹.

۴ . مثنوی، ج۲، ص ۱۹۱.

مـــردن تـــن در ریاضـــت زنـــدگی اســـت رنـــج ایـــن تـــن روح را پاینـــدگی اســـت[1]

بنابراین، از دیدگاه شمس و به تبع او مولـوی، آبـادانی و عمـارت واقعـی در پشـت خرابی ظاهری‌ای است که توسط ریاضت به وجود آدمی وارد می‌شود. به عبارت دیگر، عمارت و آبادانی حقیقی در خرابیِ حاصل از ریاضت است.

ضرورت ریاضت و توقّف آن

همانگونه که یادآور شدیم، شمس ارزش والایی برای ریاضت قائل بـوده و خـود او نیز ریاضتهای مختلفی را پشت سر گذاشته است.[2] با وجود این، شمس معتقد است کـه سالک پس از پشت سر نهادن ریاضتهای متـوالی و دسـتیابی بـه صـفای دل و خلـوص باطن و در نتیجه، نائل آمدن به دریافت فیضهای الهی، دیگر نیازی به تحمل ریاضـتهای گوناگون ندارد؛ زیرا مقصود به او روی نموده است.

او این عقیده خود را با ذکر مثالی، این‌گونه بیان می‌کند: «تا قلعـه از آن یـاغی بـود، ویران کردن او واجب بود و موجب خلعت بود، و آبادان کردن آن قلعه خیانـت بـود و معصیت بود. چون قلعه از یاغی بستدند و عَلَم‌های پادشاه برآوردند، بلکه پادشاه در آمد در قلعه، بعد از آن، ویران و خراب کردن قلعه غدر باشد و خیانت، و آبـادان کـردن آن فرض عین و طاعت و خدمت».[3]

بدین ترتیب، تا زمانی که سـالک بـه مقصـود خـود دسـت نیافتـه، ریاضـت لازم و ضروری است؛ امّا آنگاه که سالک به مقصد نهایی خود دست یافت و حضرت حـق در قلب او حضور پیدا کـرد، ضـرورت ریاضـت از میـان مـی‌رود و سـالک مـی‌توانـد بـه خواسته‌های جسمانی خویش نیز توجّه کند، بدون اینکه لحظه‌ای دچار غفلت شود.

مولوی نیز در مثنوی خود، نظری مشابه شمس عرضه کرده است. او نیز معتقد است که تا زمانی که سالک به کمال مقصود خود دست نیافته و نفس بر او حاکم اسـت، بایـد

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۹۲.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۷ و ص ۱۷۸. همچنین ر.ک: شمس الدین احمـد افلاکـی، مناقـب العـارفین، ج۲، ص۶۹۰.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۶۰.

به انجام ریاضتهای مختلف بپردازد:

نـــان جـــو حقـــاً حـــرام اســـت و فســـوس   نفـــس را در پـــیش نـــه نـــانِ ســـبوس
دشـــــمن راه خـــــدا را خـــــوار دار   دزد را منبـــــر منـــــه، بـــــر دار دار
دزد را تـــو دســـت ببریـــدن پســـند   از بریـــدن عـــاجزی، دســـتش ببنـــد
گـــر نبنـــدی دســـت او دســـت تـــو بســـت   گر تـــو پـــایش نشـــکنی، پایـــت شکســـت
تـــو عـــدو را مَـــی دهـــی و نیشـــکر؟!   بهر چه؟ گو: زهـــر خنـــد و خـــاک خـــورا![1]

امّا وقتی سالک بر هواهای نفسانی خود غالب شده و وجود او عاری از هـر اندیشـهٔ ناصواب و نادرستی می‌گردد و فیوضات حقّانی در دل او متجلّی می‌شود، دیگـر نیـازی به انجام ریاضت ندارد، زیرا به کمال مطلوب خویش، دست یافته و پرداختن به جسـم، او را از عالم حقیقت غافل نمی‌کند[2]:

صـــــاحب دل را نـــــدارد آن زیـــــان   گـــر خـــورد او زهـــر قاتـــل را عیـــان
ز آنکـــه صـــحّت یافـــت وز پرهیـــز رســـت   طالـــبِ مســـکین میـــان تـــب در اســـت[3]
نقـــش آدم لیـــک معنـــی جبرئیـــل   رســـته از خشـــم و هـــوا و قـــال و قیـــل
از ریاضـــت رســـته و زهـــد و جهـــاد   گوییـــا از آدمـــی او خـــود نـــزاد[4]

بنابراین، شمس و به تبع او مولوی، معتقدند کـه سـالک تـا زمـان خاصـّی نیـاز بـه ریاضت دارد، امّا وقتی به کمـال مطلـوب دسـت یافـت، دیگـر ضـرورتی بـرای انجـام ریاضت وجود ندارد و توقّف ریاضت زیانی به آن شخص نمی‌رساند.

عشق الهی، کارسازتر از ریاضت

همچنان‌که در باب عشق نیز یادآور شدیم، شمس معتقد است که برخی از مسائل از طریق ریاضت، قابل مهار نیستند و تنها آتش عشقِ الهی می‌تواند آنها را مهـار نمایـد. از جمله، از دیدگاه شمس آنچه که شیطان و وسوسه های شیطانی را از میان می‌برد، عشق

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۲۲۱.

۲ . محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۴، صص ۲۷۹-۲۸۰. همچنین: رینولد.ا.نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ج۱، ص ۲۵۲.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۹۹.

۴ . همان، ج۲، ص ۳۶۷.

الهی است و نه ریاضت: «این شیطان را هیچ نسوزد الا آتشِ عشقِ مردِ خدا. دگـر، همـه ریاضتها که بکند او را بسته نکند، بلکه قویتر کند!»[1]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است کـه بجـز عشـق الهـی، هـیچ چیـز دیگـری نمی‌تواند مهارکنندهٔ وسوسه‌های شیطانی باشد. از دیدگاه او «عشق الهی، آتشی است که پای بندها را می سوزاند؛ همچون روشنایی روز که هر گونه خیالی را ازبین می برد»[2]:

پوزبنـد وسوسـه عشـق اسـت و بـس ‌ ‌ ‌ ور نه، کی وسواس را بسته است کـس؟[3]
هسـت عشـقش آتشـی اشـکال سـوز ‌ ‌ ‌ هـر خیـالی را بروبـد نـور روز[4]

بنابراین، از دیدگاه شمس و مولوی، عشق الهی از ریاضت قویتر و کارسازتر است و آنچه را که ریاضت، قادر به مهار آن نیست، براحتی مهار می‌کند.

در پایان این بحث، به طور خلاصه می‌توان گفـت، شـمس تبریـزی سـخنانی چنـد درباب ریاضت و مباحث پیرامون آن مطرح کرده که بسیاری از آنهـا در مثنـوی مولـوی نیز منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، شمس ریاضت را عامل رهاشدن از رنجها و آفـات و موجب مهار انانیّت و غرور دانسته و معتقد است که به واسطهٔ ریاضت، آدمی مسـتعد دریافت نیکیها و بزرگیها می‌شود. مولوی نیز دقیقاً همین مفاهیم را به صـورت کـاملتری در مثنوی خود بیان نموده است. همچنین، شمس ریاضت را باعث صفای درون دانسـته و مولوی نیز به تبع او، همین مفهوم را با آوردن تمثیلهـایی در مثنـوی مـنعکس نمـوده است.

علاوه بر این، از دیدگاه شمس و به تبع او مولوی، عبارت و آبادانی حقیقی در گـرو خرابیِ حاصل از ریاضت است و به واسطهٔ ریاضت است کـه آدمـی بـه عمـارت دل و کمالِ واقعی دست می‌یابد. شمس در ادامهٔ سخنان خود به طرح این موضوع پرداخته که ضرورت ریاضت تا زمانی است که سالک به دریافت فیضهای الهی نایل نیامده و زمانی که سالک بر نفس خویش تسلط پیدا کرد و بـه کمـال مطلـوب رسـید، دیگـر ریاضـت

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۳.

۲ . عبدالباقی گلپینارلی، نثر و شرح مثنوی، ج۲، ص ۱۳۵.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۶.

۴ . همان، ج۲، ص ۶۴.

ضرورتی ندارد و او می‌تواند بدون غفلت از یاد حق، بـه امـور جسـمانی هـم بپـردازد. مولوی نیز دقیقاً همین مفهوم را در مثنوی خـود بازتـاب داده اسـت. نکتـهٔ آخـر اینکـه شمس و به تأسی از او مولوی، معتقدند که عشق الهی از ریاضـت مـؤثرتر و کارسـازتر است و شیطان و وسوسه‌های او تنها به واسطهٔ عشق الهی از بین می‌روند و ریاضت بـر آنها کارساز نیست.

٦. خاموشی

عرفا خاموشی را یکی از اصولِ طی طریق می‌داننـد و ارزش والایـی بـرای آن قائـل هستند، چنانکه گفته‌اند: «خاموشیِ سلامت است و اصل، آن است».[١] همچنـین خاموشـی را ایثار و مجاهده و مبارزه با نفس امّاره دانسته‌اند: «ایثار خداوندان مجاهدت، خاموشـی بود؛ چون دانستند آفت سخن و حظّ نفس که اندر وی است».[٢] به همین دلیل اسـت کـه امام محمّد غزالی، در احیاءالعلوم بیست آفت[٣] و در کیمیای سعادت پانزده آفـت، بـرای زبان برمی‌شمارد. او از چهار قسم سخن گفتن که می توان فرض کرد(همـه ضـرر، هـم ضرر و هم منفعت، نه ضرر و نه منفعت، منفعت محـض) فقـط سـخنی را کـه منفعـت محض باشد، گفتنی می داند و بقیه را ناگفتنی.[٤]

باید دانست که مسیر سلوک جایگاه سخن گفتن نیست؛ بلکه در ایـن جایگـاه، بایـد خاموشی اختیار کرد:

چون سر یـک مـوی نیسـت ایـن جایگـاه — جز خموشـی روی نیسـت ایـن جایگـاه
نیســت ممکــن آنکــه یابــد یــک زمــان — جــز خموشــی جــوهر تیــغ زبــان
گـر چـه سوسـن صـد زبـان بـیش آمـده — عاشــق خاموشـــی خـــویش آمـــده[٥]

---

١ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ١٨٢.

٢ . همان، ص ١٨٣.

٣ . ابوحامد محمّد غزالی، احیاءالعلوم الدین، ج٣، صص ٢٣٧-٣٣١.

٤ . ر.ک: همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهـران، انتشـارات علمـی و فرهنگـی، ١٣٦٨، ج٢، ص ٦٦.

٥ . فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، ص ٢٨٩.

ارزش خاموشی تا اندازه‌ای است که لقمان با آن همه سخنان گهربار، در واپسین سالهای عمر، از سخن گفتن خویش اظهار ندامت کرده و آرزو می‌کند که کاش خاموشی را برمی‌گزید:

با پسر، لقمان چنین گفت: ای پسر — گرچه بسیاری سخن گفتم چو زر
ای عجب با آنکه لقمان آمدم — از بسی گفتن، پشیمان آمدم
لیک هرگز از خموشی کردنم — نه پشیمان بود نه غم خوردنم ...
کاشکی جانِ مرا بودی قرار — تا همیشه تن زدن بودیم کار[1]

بزرگان طریقت نیز هر کدام به نوبهٔ خود، سخنانی در ستایش خاموشی بیان داشته‌اند. ذوالنون مصری را پرسیدند که کیست خویشتن دارتر؟ گفت: «آنکه زبان نگه‌دارتر است».[2] ممشاد دینوری گفت: «حکما که حکمت یافتند، به خاموشی یافتند و تفکّر».[3] سهل عبدالله گوید: «خاموشی درست نیاید کسی را تا خلوت نگیرد، و توبه درست نیاید تا خاموشی پیشه نگیرد».[4] حکیم سنایی نیز از خاموشی به عنوان یکی از مراحل سلوک یاد کرده و در مورد آن، این‌گونه آورده است:

از همه علم جسم مختصر است — علم رفتن به راه حق دگرست
چیست زاد چنین ره ای عاقل — حق بدیدن بریدن از باطل ...
رفتن از منزل سخن کوشان — بر نشستن به صدر خاموشان[5]

در طول تاریخ تمدن بشری، «دانشمندان علم اخلاق و حکیمان و عارفان به آفات زبان توجّه ویژه‌ای داشته‌اند. آنان در کتابهای اخلاقی و عرفانی همواره خطر زبان را گوشزد کرده‌اند. توصیهٔ همهٔ آنها به ویژه برای مبتدیان راه معرفت و کمال، سنجیده سخن گفتن، کم گویی و سرانجام خاموشی است».[6]

---

۱ . فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت نامه، ص ۳۷۱.

۲ . همو، تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۵.

۳ . همان، ص ۶۱۲.

۴ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۸۴.

۵ . ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، حدیقة الحقیقه، ص ۱۱۳.

۶ . مهدی ملک ثابت: «خاموشی در مثنوی معنوی»، مجله دانشور دانشگاه شاهد، سال هشتم، شماره ۳۳، تیرماه ۱۳۸۰، ص ۸۳.

شمس تبریزی نیز سخنانی چند در باب خاموشی و مزایای آن بیان داشته است. در ادامه، ضمن بیان دیدگاه‌های شمس در این باب، به بررسی بازتاب مفاهیم مورد نظر شمس در مثنوی مولوی خواهیم پرداخت.

خاموشی راهی به سوی حقیقت

از دیدگاه شمس، خاموشی مترادف با درویشی است: «درویش را، درویشی و خاموشی».[١] به همین دلیل، شمس خاموشی را راهی برای رسیدن به حقیقت می‌داند: «خاموش باشید، تا راهی باز یابید»،[٢] زیرا سخن گفتن غباری در خاطر بر می‌انگیزد که مانع درک راه حقیقت می‌شود، زیرا: «گفت، غبارانگیز است».[٣] مگر اینکه سالک در مراتب عالی سلوک باشد و از مرحله‌ای که غباری به واسطهٔ سخن گفتن بر خاطرش نشیند رسته باشد: «مگر گفتِ کسی که از غبار گذشته باشد».[۴]

مولوی نیز به تبع شمس، این مفاهیم را در مثنوی خود منعکس کرده است. او نیز گفتگوی ظاهری را همچون غباری می‌داند که برخاطر می‌نشیند و خاموشی را راهی می‌داند برای رسیدن به حقیقت. مولوی معتقد است گوش کسی شنوای اسرار الهی خواهد شد که مدّتی خاموشی گزیده باشد:

چندگاهی بی لب و بی گوش شو وانگهان چون لب، حریف نوش شو[٥]
گوش آن کس نوشد اسرار جلال کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال[٦]

به همین دلیل، در جای جای سخنان خود به این موضوع تأکید می‌ورزد که سالک باید تا جایی که می‌تواند خاموشی گزیده، به جای سخن گفتن، سراپا گوش باشد:

چون پیمبر نیستی پس رو به راه تا رسی از چاه، روزی سوی جاه

---

١ . مقالات شمس، ج٢، ص ٧٠.

٢ . همان، ج١، ص ٢۴۴.

٣ . همانجا.

۴ . همانجا.

٥ . مثنوی، ج ٣، ص ١٣٧.

٦ . همان، ج٢، ص ۴.

اَنصِتُوا را گوش کن، خاموش باش **چون زبان حق نگشتی، گوش باش**[۱]
مرد کم گوینده را فکر است زفت **قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت**[۲]

از دیدگاه مولوی، خاموشی همچون دریاست و سخن گفتن همچون جوی آبی کوچک؛ بنابراین، کسی که طالب رسیدن به عظمتهاست باید به جای سخن گفتن، به سمت خاموشی میل کند:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو **بحر می‌جوید تو را، جو را مجو!**
از اشارتهای دریا سر متاب **ختم کن وَاللهُ اَعلَم بِالصَّواب**[۳]

همانگونه که یادآور شدیم، شمس سخن گفتن را «غبارانگیز» می‌داند. مولوی نیز با تعبیری مشابه او، سخن گفتن ظاهری را همچون «غبار» دانسته است:

گفتگوی ظاهر آمد چون غبار **مدّتی خاموش خو کن، هوش دار**[٤]

علاوه بر این، شمس معتقد است که سخن گفتن برای کاملان و یا به قول شمس کسانی «که از غبار گذشته باشند»[۵] مشکلی به وجود نمی‌آورد. مولوی نیز دقیقاً به این مفهوم توجّه داشته و بر این باور است که سخن گفتن برای کاملان و خاصّان حضرت حق که در خداوند فانی شده‌اند، مشکلی ایجاد نکرده و صفای وجود ایشان را پریشان نمی‌کند. به عبارت دیگر «خاموشی کسی را لازم است که زبان در ضبط آن نباشد، امّا کسی را که زبانش کلید اسرار الهی بود او را گفتن واجب است»[۶]:

نیست در ضبطت چو بگشادی زبان **از پی صافی شود تیره روان**
آنکه معصوم ره وحی خداست **چون همه صافست بگشاید رواست**
زانکه مَا یَنطِق رَسُولٌ بِالهَوَی[۷] **کی هوا زاید زِ معصوم خدا**[۸]

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۴۴۱.
۲ . همان، ج۳، ص ۷۵.
۳ . همان، ج۲، ص ۳۹۹.
۴ . همان، ج۱، ص ۳۶.
۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۴.
۶ . ملاحسین کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۲۲۵.
۷ . اشاره دارد به سوره نجم(۵۳)، آیه۳: « وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی»(و[رسول خدا] از سر هوس سخن نمی‌گوید).
۸ . مثنوی، ج ۳، ص ۳۶۴.

چنـــد هنگامـــه نهـــی بـــر راه عـــام — گـــام خســـتی بـــر نیایـــد هـــیچ کـــام[۱]
چـــون شـــوی مســـتغرق رَبُّ المِـــنَن — بعـــد از آن مـــی‌گـــوی انـــواع ســـخن[۲]

بنابرآنچه گفته شد، شمس و به تبع او مولوی، خاموشی را راهی بـه سـوی حقیقـت می‌دانند. ایشان معتقدند که سخن گفـتن بـرای کسـانی کـه در ابتـدای سـلوک هسـتند، همچون غباری است که بر خاطر آنهـا نشسـته و ایشـان را از رسـیدن بـه معرفـت بـاز می‌دارد، امّا وقتی عارف به مقامات والای سلوک نایل آمد و در وجود حق تعـالی فـانی شد، آنگاه دیگر سخن گفتن تأثیری در حالات و مقامات او ندارد.

شکوفا شدن معانی و نجات در سایهٔ خاموشی

شمس بر این باور است که بازگو کردن اندیشه‌ها و مکشوفات عارف برای دیگـران باعث می‌شود که آن معنی در وجود عارف از سیر استکمالی خود باز ایستد. این، بـه آن دلیل است که در اندیشهٔ شمس، هرگاه عارف، معانی باطنی و واقعه‌هـایی را کـه دیـده است بیان نکند، آن معانی در وجود او شکوفا شده و هر ساعت به شکل جدیدی بـر او جلوه‌گر خواهند شد. دقیقاً همانند شراب که هر چـه بیشـتر در خـم بمانـد، پختـه‌تـر و هستی فزاتر خواهد شد، معنی نیز وقتی در وجود عـارف مـی‌مانـد، کـاملتر مـی‌شـود و جلوه‌های جدیدی از خود را در درون عارف به نمایش خواهد گذاشت: «آنچه می‌گفتی که واقعه باز گفتم تا دل من خالی شود، دل را از واقعـه تهـی مـی‌کنـی؛ عجـب! از چـه پرخواهی کردن؟ یکی خمّار، خمر می‌فروخت. یکی گفت که خمر می‌فروشی، عجـب! به عوض آن چه خواهی خریدن؟»[۳]

شمس بنابر همین اعتقاد، زیاد اهل سخن گفتن نبـوده و بـه همـین دلیـل، هـیچ اثـر

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۴.

۲ . همان به نقل از ملاحسین کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۲۲۵.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۶۸. به قول خیام نیشابوری:

من در عجبم ز می فروشان کایشان — به زآنچه فروشند چه خواهند خرید؟

(عمربن ابراهیم خیام ، رباعیات حکیم خیام نیشابوری، با مقدمه و حواشی به اهتمام محمّد علـی فروغـی و قاسـم غنی، تهران، چاپ نگین، ۱۳۲۱، ص ۴۳).

مکتوبی از خود به جای نگذاشته و اگر هم سخنی بر زبان رانده به برکت وجـود مولانـا بوده است.[۱] شمس بر این باور است که وقتی سخن در درون سالک باقی مـی‌مانـد هـر لحظه به شکل جدیدی بر وی متجلّی می‌شود و دریچه های جدیدی از معنا را بـه روی سالک می‌گشاید: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمـی‌نویسـم در مـن می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می دهد».[۲] بنابراین شمس معتقد اسـت کـه بـا سـخن گفتن واردات قلبی و معانی متعالی‌ای که در قلب سالک است از آن خارج مـی‌شـوند و زایل می‌گردند.

مولوی نیز با تشبیه واردات قلبی سالک به گوهرهای بی‌مانند، همچون شمس معتقـد است که سالک با سخن گفتن خـود، آن گوهرهـای بـی‌مثـال را از دسـت خواهـد داد. بنابراین، سالک باید با توجّه و تمرکز کامل لب از سخن گفتن فرو بندد تـا مبـادا گـوهر معارف الهی از وجود او فرو افتد:

حیرتـــی آیـــد ز عشـــق، آن نطـــق را — زهـــره نبـــود کـــه کنـــد او مـــاجرا
کـــه بترســـد گـــر جـــوابی وا دهـــد — گـــوهری از لُـــنج[۳] او بیـــرون فتـــد
لـــب ببنـــدد ســـخت، او از خیـــر و شـــر — تـــا نبایـــد کـــز دهـــان افتـــد گهـــر[۴]

بدین ترتیب، سالک با خاموشی خود، گوهرهای بـا ارزش معنـی را در درون خـود نگه می‌دارد و هر لحظه به دریافت جلوه جدیدی از زیباییهای آن نائل می‌آید.

علاوه بر این، شـمس سـکوت را باعـث نجـات و رسـتگاری سـالک دانسـته و بـا صراحت تمام بر این معنا، تأکید می‌کند که: «مَنْ صَمَتَ نَجَی».[۵] به همین دلیـل، شـمس یکی از بارزترین نشانه‌های یارانِ واقعی سلوک را خاموشی ایشان می‌داند: «دوست مـن

۱ . شمس در جایی از سخنان خود می گوید: «از برکات مولاناست هر که از مـن کلمـه ای مـی‌شـنود. هرگـز یـا چندین گاه، کسی از من چیزی می‌شنود؟»(مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۱). شاید بتوان دلایل دیگری را نیـز بـرای سخن نگفتن و ننوشتن شمس، حدس زد. به عنوان نمونه گریز از شهرت، کسی را لایق سخنان خود ندیـدن و یـا در اثر جذبات الهی، پروای آمیختن با غیر را نداشتن و ... می‌توانند از دیگر دلایل سخن نگفتن شمس باشند.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۵.

۳ . لنج: دهان.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۲۰۶.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۹. (کسی که خاموشی برگزید نجات یافت).

است الا تا خاموش است؛ چون سخن گفت نی».[۱] بنابراین خاموشی باعث رستگاری و جذب رحمت اولیای الهی شده و سخن گفتن باعث قطع این دوستی و رحمت می‌شود.

مولوی نیز در چندین جای مثنوی، خاموشی را جذوب رحمت و باعث رستگاری دانسته و سخن گفتن را باعث بازماندن از رحمت و خصم ایمان خوانده است:

صبر و خاموشی، جذوب رحمت است　　وین نشان جستن، نشان علت است
اَنصِتوا بپذیر، تا بر جانِ تو　　آید از جانان جزای اَنصِتُوا[۲]
ای زبان تو دشمن جان مَنی　　جان چه باشد خصم ایمان منی[۳]

مولوی در ضمن «حکایت صدر جهان بخارا که هر سایلی که به زبان بخواستی از صدقهٔ عامّ بی‌دریغ او محروم شدی»،[۴] نیز به این موضوع اشاره کرده است. در این حکایت هر سایلی که سخن بگوید و درخواست خود را بر زبان بیاورد از رحمت «صدر جهان» محروم می‌گردد و هرکه خاموشی پیشه کند به دریافت رحمت او نایل می‌آید. مولوی با بیان این حکایت، قصد دارد به تفسیر این معنا بپردازد که «مَن صَمَتَ نَجی»[۵]:

مَن صَمَتْ مِنکُم نَجَا بُد یاسه‌اش　　خامشان را بود کیسه و کاسه‌اش[۶]

در این حکایت، خاموشی جاذب رحمت و سخن گفتن، باعث محروم شدن از آن است. و این مشابه مفهوم موردنظر شمس است که خاموشی را باعث رستگاری و سخن گفتن را باعث حرمان می‌داند.

خاموشی در برابر بزرگان

همانگونه که در فصل پیر و مرید نیز به «سکوت در محضر پیر» اشاره کردیم.

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۲.
۲ . مثنوی، ج ۲، ص ۱۵۴.
۳ . همان، به نقل از ملاحسین کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۲۲۵.
۴ . همان، ج۳، صص ۴۹ – ۴۹۳.
۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۹. (کسی که خاموشی برگزید نجات یافت).
۶ . مثنوی، ج۳، ص ۴۹۱.

شمس و مولوی به خاموشی در برابر پیران و اولیای الهی و بزرگان طریقت و حقیقت تأکید دارند. شمس این شیوه را در طریق سیر و سلوک عملی خویش نیز به کار می‌گرفته است: «من آنگاه که در طلب این راه بودم، چون خدمت درویشی دریافتمی، البتّه لب نجنبانیدمی تا او گوید، و خاموش بودمی. گفتمی وقتی باشد که آن درویش بزرگتر باشد و کاملتر در دانش این راه، اگر من بگویم او نگوید، و من محروم شوم و گیرم که کمتر باشد نیز خاموش کنم و می‌شنوم؛ که گفتن جان کندن است و شنیدن جان پروریدن است».[1]

شمس در جای دیگر از سخنان خود، با تعریض به یکی از علمای ظاهری روزگار خود، این مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند: «امروز شیخ حمید تفسیر کفر و ایمان می‌گفت. من در او نظر می‌کردم، می‌دیدم که صدسال دیگر بوی نبرد از ایمان و کفر. اگر واقف بودی از آن همه، حکمت و ادب تقاضا کردی که به حضور درویش، آن خود پنهان کردی. گفتی سخن خود دیده‌ام؛ این سخن من جایی نمی‌رود، تا آن دگر را ببینم، باشد که به از این باشد و تمامتر باشد».[2] و باز، در جای دیگر می‌گوید: «چون درویش سخن آغاز کرد، هیچ اعتراض نباید کرد بر وی».[3]

مولوی نیز در چندین جای مثنوی خود به لزوم خاموشی در حضور بزرگان و اولیای الهی تأکید کرده است. او نیز همچون شمس سخن گفتن در حضور دانایان و بینایان را کاری خطا دانسته و معتقد است تنها با خاموشی در حضور ایشان است که نفع و فایده نصیب آدمی خواهد شد:

پیش بینایان، خبر گفتن خطاست ‌‌ ‌ کان دلیل غفلت و نقصان ماست
پیش بینا شد خموشی نفع تو ‌ ‌ ‌ بهر این آمد خطاب انصتوا[4]

از دیدگاه مولوی، «لاف علمی و عملی زدن، آن هم در برابر مردان دین و دانش، ضدّ پارسایی است، بل سکوت و خاموشی در برابر آنان به سود انسان است؛ زیرا چشم

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.
۲ . همان، ج۱، ص ۱۹۱.
۳ . همان، ج۱، ص ۱۷۵.
۴ . مثنوی، ج۲، ص ۳۹۹.

دل ایشان به عالم ملک و ملکوت باز شده، هر سخنی به زبان برانند دریچه‌ای از حقیقت و معرفت را به روی انسان می‌گشایند».[۱]

علاوه بر این، مولوی نیز همانند شمس، سخن گفتن را همانند جان کندن و خالی شدن وجود، و خاموشی را جان پروریدن[۲] و دخل مغز و جان دانسته است:

این سخن در سینه دخل مغزهاست　　در خموشی، مغز جان را صد نماست
چون بیامد در زبان، شد خرج مغز　　خرج کم کن تا بماند مغز نغز[۳]

شمس در جای دیگر از سخنان خود، سخن گفتن در حضور بزرگان را باعث از بین رفتن آبرو و شرمندگی آدمی و علاوه بر آن، عامل دور شدن از مقصود می‌داند: «چون سخن می‌گویند خود را رسوا می‌کنند. یعنی ما را ببینید که ما چنین زشتیم. رها کن تا شاهدی رو بگشاید. همین که او سخن گفت، خمش باید کرد تا بگوید و بمیرد ... [چون] تو سخن می‌گویی، از مقصود دورتر می‌مانی، و دورتر می‌رانی مقصود را».[۴]

مولوی نیز همچون شمس، سخن گفتن خامان در برابر بزرگان را باعث رسوایی آنها دانسته است:

در میان روز گفتن روز کو؟　　خویش رسوا کردن است ای روز جو ...[۵]

او نیز معتقد است که سخن گفتن در برابر بزرگان باعث دور شدن از مقصود می‌گردد:

تا نپوشد روی خود را از دمت　　دم فرو خوردن بیاید هر دمت[۶]

مولوی در جای دیگر، برای بیان زشتی سخن ناپختگان در حضور اولیاء و انبیاء

---

۱ . مهدی ملک ثابت: «خاموشی در مثنوی»، ص ۸۷. به قول خواجه شیراز:

سخن به نزد سخندان ادا مکن حافظ　　که تحفه کس دُر و گوهر به بحر و کان نبرد

(شمس‌الدین محمّد حافظ، دیوان خواجه حافظ شیرازی، به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، نشر جاویدان، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۶۷، ص۱۱۴).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۷۴.

۴ . مقالات شمس، ج۲، صص ۴۵-۴۶.

۵ . مثنوی، ج۲، ص ۱۵۴.

۶ . همان، ج۱، ص ۲۴۸.

الهی، به ذکر حکایت انتخاب فرماندهی جوان از سوی حضرت رسول(ص) برای لشکر اسلام و اعتراض مرد اعرابی می‌پردازد و سخن مرد اعرابی را به سرگینی تشبیه می‌کند که انسان جاهل آن را به جای مُشک به انسانی دانا و آگاه عرضه می‌نماید:

پیش بینا بردهای سرگین خشک — که بخر این را بجای ناف مُشک[1]

روشن است که با چنین کاری، به قول شمس، تنها درصدد آشکار کردن زشتی خویش و بی‌آبرو ساختن خود برآمده‌ای.[2] از همین رو، مولوی با صراحت لهجهٔ تمام، سالکان را به خاموشی در برابر بزرگان و اولیای الهی دعوت کرده است:

دم مزن تا بشنوی از دم زنان — آنچه نامد در زبان و در بیان
دم مزن تا بشنوی زان آفتاب — آنچه نامد در کتاب و در خطاب
دم مزن تا دم زند بهر تو روح — آشنا بگذار در کشتی نوح
دم مزن تا بر تو گردد فتح باب — فهم کن والله اَعلَم بِالصَّواب[3]

بنابر آنچه گفته شد، شمس و به تبع او مولوی، سخن گفتن در حضور بزرگان را کاری ناروا و باعث محروم شدن از برکات معنوی و ظاهری ایشان می‌دانند و به خاموشی و سکوت در حضور بزرگان تأکید دارند.

در پایان این قسمت، به طور خلاصه می‌توان گفت شمس تبریزی سخنانی چند در باب خاموشی بیان داشته که بسیاری از این سخنان در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس خاموشی را راهی مطمئن به سوی وادی حقیقت دانسته است. در اندیشهٔ او، سخن گفتن برای کسانی که در مراحل ابتدایی سلوک هستند باعث نشستن غبار بر خاطر آنها خواهد شد، امّا برای عارف کامل، سخن گفتن مشکلی به وجود نخواهد آورد. مولوی نیز همچون شمس، مقام والایی برای خاموشی قائل است و آن را در مسیر رسیدن به حقیقت بسیار مؤثر می‌داند. او نیز سخن گفتن در مراتب ابتدایی سلوک را ناپسند دانسته، امّا سخن گفتن کاملان را بی اشکال خوانده است.

علاوه بر این، شمس و به تبع او مولوی، معتقدند که وقتی سخن در درون سالک

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۴۰۰.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۴۵.

۳ . مثنوی، ج۲، ص ۷۴.

باقی می‌ماند، در وجود او به کمال می‌رسد و هر لحظه به شکلی جدید بـر وی متجلّـی می‌شود؛ به همین دلیل ایشان بازگو کردن واقعه‌ها و مکشوفات درونی را چندان صحیح نمی‌دانند. همچنین، شمس و مولوی سکوت و خاموشی را باعـث رسـتگاری و جـذب رحمت و عامل عنایت اولیاء و یاران الهی دانسته‌اند.

نکتهٔ دیگر آنکه شمس سخن گفتن در حضور بزرگـان را نـوعی بـی‌ادبـی و باعـث محروم شدن از برکـات معنـوی و ظـاهری ایشـان دانسـته اسـت. او معتقـد اسـت کـه خاموشی در حضور بزرگان از ضروریات راه سیر و سلوک است. مولـوی نیـز همچـون شمس، سخن گفتن در حضور بزرگان را کاری خطا و اشتباه می‌داند و معتقد اسـت کـه تنها با سکوت و خاموشی در حضور ایشان است که سالک به دریافت برکات وجـودی این بزرگان نایل می‌آید.

۷. ذکر

ذکر در «کلمات عارفان به معانی: یاد کردن، مواظبت بر عمل، حفظ، طاعـت، نمـاز، بیان، قرآن، علم، شرف و شکر»[۱] به کار رفته است، امّا معنی مهم و غالب آن «یاد کـردن حق تعالی است در بدایت کار به تکرار اسم آن حضرت، به اقـرار بـه وحـدانیتش و در نهایت آن، به شهودِ وجود پُر جودش در مظاهر ممکنات».[۲]

عرفا معتقدند که: «ذکر رکن قوی است اندر طریق حق، سبحانه تعـالی، و هـیچ‌کـس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر، و ذکر دو گونه باشد: ذکر زبان و ذکر دل، بنـده بدان(ذکر زبانی) به استدامت ذکر دل رسد. چون بنده به دل و زبان ذاکر باشد، او کامـل بود در وصف خویش در حال سلوک خویش».[۳] همچنین، ذکر و یـاد قلبـی خداونـد را همچون شمشیری برنده دانسته‌اند که خواطر سالک را از وسوسه‌ها و خیـالات شـیطانی می‌زداید: « وگفته‌اند ذکر خدای عزّوجلّ به دل، شمشیر مریدان بود که بدان، جنگ کنند

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۰۳.

۲ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۱۹.

۳ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۳۴۷.

با دشمنان خویش و آفتها بدان از خویشتن باز دارند و چون بلایی بر بندهای فرو آید، به دل با خدای گردد؛ بلا از وی برخیزد اندر حال».[۱]

میبدی در تفسیر آیه: «فَاذکُرُونی اَذکُرکُم»[۲]، این‌گونه آورده است: «این است یاد دوست مهربان، آسایش دل و غذای جان، یادی که گوی است و انسش چوگان، مرکب او شوق و مهر او میدان، گل او سوز و معرفت او بوستان، یادی که حق در آن پیدا. یادی که درخت توحید را آبشخور است، دوستی حق مر آن را میوه و بر است».[۳] عرفا در یک تقسیم‌بندی، انواع ذکر را این‌گونه معرفی کرده‌اند: «ذکر سه قسم است: ذکر عادت، ذکر حسبت، ذکر صحبت. ذکر عادت، بی قیمت است از بهر آنکه از سر غفلت است. ذکر حسبت، بی زینت است که سرانجام آن طلب اجرت است. ذکر صحبت، ودیعت است؛ از بهر آنکه زبان ذاکر در میان عاریت است. ذکر خائف از بیم قطیعت[۴] است. ذکر راجی بر امید یافت طَلِبَت[۵] است، ذکر محبّ از رِقّت حرقت است».[۶]

خواجه عبدالله انصاری از ذکر به عنوان سومین میدان سلوک یادکرده و در باب آن این‌گونه می‌گوید: «از میدان تفکّر میدان تذکّر زاید، و فرق میان تفکّر و تذکّر آن است که تفکّر، جستن است و تذکّر، یافتن».[۷] حقیقت ذکر آن است که «هرچه است، در ذکر فراموش کنی و از اینجا ذکر سِرّ خواهد نه ذکر زبان».[۸] سنایی نیز ذکر و یاد حق را حصنِ حصین سالک در مسیر سلوک دانسته و معتقد است که با ذکر حق است که عنایاتِ حق تعالی به سالک می‌پیوندد:

آن که گریان اوست، خندان است ... دل که بی‌یاد اوست، سندان است

شدی ایمن چو نام او بردی ... در طریقت قدم بیفشردی

---

۱ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۳۴۷.

۲ . قرآن مجید، سوره بقره(۲)، آیه ۱۵۲.(مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم).

۳ . رشیدالدین ابوالفضل میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج۱، ص ۴۱۹.

۴ . قطیعت: وظیفه، جدایی.

۵ . طلبت: خواسته و مطلوب.

۶ . رشیدالدین ابوالفضل میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج۱، ص ۵۵۰.

۷ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۳۴.

۸ .اسماعیل بن محمّد مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوّف، ج۳، ص ۱۳۲۷.

تو، به یادش زبان چو گل کُن تر — تا دهانت کند چو گل پُر زر[1]

عطار نیز در پندنامه خود، به سالکان راه حقیقت توصیه می‌کند که لحظه‌ای از ذکر حق غفلت ننمایید، زیرا ذکر حق غذای روح و مرهمِ دل مجروح است:

باش دایم ای پسر با یاد حق — گر خبر داری ز عدل و داد حق
زنده دار از ذکر، صبح و شام را — در تغافل مگذران ایام را
یاد حق آمد غذا این روح را — مرهم آمد این دل مجروح را
یاد حق گر مونس جانت بود — کی هوای کاخ و ایوانت بود؟
گر زمانی غافل از رحمان شوی — اندر آن دم همدم شیطان شوی
مؤمنا، ذکر خدا بسیار گوی — تا بیابی در دو عالم آبروی[2]

شمس تبریزی نیز سخنانی چند در باب ذکر بیان نموده است. در ادامه، ضمن بیان دیدگاه‌های شمس در این باب، به بررسی بازتاب این اندیشه‌ها در مثنوی مولوی خواهیم پرداخت.

خستگی ناپذیری عارف از ذکرِ محبوب

شمس تبریزی، ذکر را یکی از بارزترین خصوصیات عارف می‌داند. این بدان دلیل است که هرکس به چیزی و یا شخصی علاقه‌مند باشد، آن چیز را بسیار یاد می‌کند. بنابراین، عارف واقعی همواره در حال ذکر و یادْکردِ محبوب حقیقی عالم، یعنی خداوندِ رحمان است. از دیدگاه شمس، عارف هیچ‌گاه از یادْکردِ حضرت حق، خسته و ملول نمی‌شود و همواره و در همه حال، یاد و نام حضرت دوست را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهد: «علامت عارف آن است که مانده نگردد از یادکرد دوست، و سیر نشود از دوستی او. خوشتر از ذکر، طعام نیست در دهان یقین، برخوان رضا».[3]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که عاشق و محبّ راستین از ذکر محبوب و معشوق خود ملول و خسته نمی‌شود؛ بلکه همواره و در همه حال، با یاد و نام محبوب

---

۱ . ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، حدیقة الحقیقه، ص ۹۴.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، پندنامه، به تصحیح و تحشیه سیل وستر دوساسی، ترجمه ع.روح بخشان، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰، ص۶۷.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۹۳.

روزگار می‌گذراند و هیچ چیز برای او خوشایندتر از یادکرد نام محبوب نیست. مولوی در ضمن حکایت التذاذ زلیخا از نام یوسف(ع) به این موضوع اشاره می‌کند و به راهروان حقیقت اندرز می‌دهد که در ذکر و یاد حقّ، خستگی و غفلت به خود راه ندهید؛ بلکه عاشقانه و جانانه همواره نام و یاد خداوند را در دل و بر زبان خود جاری سازید، چرا که در «ذکرِ حضرتِ دوستِ حقیقی، کمتر از زنی نمی‌توان بود».[1] در این ابیات، یوسف نماد خداوند و زلیخا نماد سالکِ عارف است که از ذکر و یادکردِ محبوب حقیقی نه تنها دچار خستگی نمی‌شود؛ بلکه با شنیدن نام و یادکرد او گرسنگی و تشنگی و خستگی را فراموش می‌کند[2]:

آن زلیخا از سپندان تا به عود — نام جمله چیز، یوسف کرده بود
نام او در نامها مکتوم کرد — محرمان را سرّ آن معلوم کرد
گر بگفتی مه برآمد بنگرید — ور بگفتی سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی برگها خوش می‌طپند — ور بگفتی خوش همی سوزد سپند...
صد هزاران نام اگر بر هم زدی — مقصد او زان همه یوسف بُدی
گرسنه بودی چو بردی نام او — می‌شدی او سیر و مست از جام او
تشنگیش از نام او ساکن شدی — نام یوسف سیری باطن شدی
ور بُدی دردیش زان نام بلند — درد او در حال گشتی سودمند
وقت سرما بودی او را پوستین — این کند در عشق نام دوست، این[3]

بنابراین از دیدگاه مولوی نیز محبِّ واقعی از یادکردِ نام حضرت دوست هرگز خسته نمی‌شود؛ بلکه با شنیدن و تکرارِ نام او به وجد آمده و همه دردها و رنجها را به فراموشی می‌سپارد.

شرایط و آداب ذکر

اگرچه سالک باید همواره به یاد خدا باشد و در هیچ حال، از یاد و نام حق تعالی غفلت نورزد؛ امّا شمس در ضمن سخنان خود، تعالیمی در باب شرایط، آداب و زمان

---

۱ . ملاحسین واعظ کاشفی، لب لباب مثنوی، ص ۳۱۴.

۲ . ر.ک: ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۳، صص ۵۰۱-۵۰۲.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۵۰۴.

ذکر بیان داشته که می‌تواند در مسیر سلوک به یاری سالک بیاید. به عنوان نمونه، شمس شب هنگام را زمان مناسبی برای ذکر و یاد حق می‌داند و به سالکان توصیه می‌کند که در نیمه شب با حالت تضرّع و نیاز به درگاه حق تعالی بروید و از او یاری بجویید تا درهای رحمت و معرفت را به روی شما بگشاید: «چرا به خدا تضرّع ننمایی؟ نیمه شب بیدار شوی، برخیز دوگانه‌ای بگذار؛ نیاز، نیاز، نیاز! و روی بر خاک نه، دو قطره ببار که: خداوندا، اگر انبیاء و اولیاء را تو نخواهی، چو حلقه بر در مانند. اکنون، به من فلان بزرگ را نمودی، چشم مرا به او بینا گردان».[1]

از این سخنان شمس این‌گونه مستفاد می‌شود که نیمه شب، زمان بسیار مناسبی برای ذکر و یاد حق تعالی است. همچنین، در هنگام ذکر، نیاز، تضرّع و اشک و توجّه به لطف و عنایت پروردگار بسیار حائز اهمیت است. علاوه بر این، روی بر خاک نهادن و سجدهٔ پیاپی کردن نیز به نوبهٔ خود، در افزایش حال و هوای عرفانی به سالک کمک می‌کند.

شمس در جای دیگر از سخنان خود، به این مفاهیم توجّه کرده و به زبانی دیگر، آنها را این‌گونه بیان نموده است: «رو به دل آرد، و در کنجی رود، نیم شب از میان زن و بچّه به گوشه خانه رود، و زار زار بگرید تا رقّتش آید، و دل روی بدو نماید، آنگاه در سجود رود ... [و] بزارد».[2] در این عبارات نیز شمس، به انجام ذکر در نیمه شب، همراه با تضرّع، اشک، نیاز و سجده در پیشگاه حق تعالی اشاره کرده است.

بدین ترتیب، می‌توان گفت شمس به سالکان راه حقیقت سفارش می‌کند که نیمه شب از خوابِ خوشِ خویش دل برکنند و به گوشه‌ای خلوت بروند و به زانوی ادب در پیشگاه حقِ‌تعالی نِشسته و با تضرّع و نیاز، نام و یاد او را در دل خود زنده کنند. همچنین، سالک باید در ضمن ذکرِ خود از سجده غافل نباشد و در بین راز و نیاز با محبوب و معبود خویش، پیوسته سِجده کند تا حق تعالی از روی لطف و کَرَم خود، درهای رحمت و معرفت را بر وی بگشاید.

مولوی نیز در مثنوی خود به همین حالات توجّه داشته و در چند جای اشعار خود

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۸۶.

۲ . همان، ج۲، ص ۸۵.

به آنها اشاره کرده است. او نیز نیمه شب را زمانی مناسب برای ذکر و یاد حق دانسته و به سجده، تضرّع و نیاز در میانِ ذکر توصیه نموده است. همچنین، به حضور در جای خلوت برای یاد حق و ذکر او اشاره کرده است.

مولانا در دفتر سوم ضمن «حکایت آن طالب روزی حلال بی کسب و رنج در عهد داوود، علیه‌السلام، و مستجاب شدن دعای او»، به تأثیر ذکر و دعای شبانهٔ همراه با نیاز اشاره کرده و آن را کلید استجابت دانسته:

کای خدا، این بنده را رسوا مکن گر بَدَم، هم سرّ من پیدا مکن
تو همی دانی و شبهای دراز که همی خواندم تو را با صد نیاز
پیش خلق این را اگر چه قدر نیست پیش تو همچون چراغ روشنی است[1]

مولوی در جای دیگر از مثنوی خود، به ذکر شب هنگام و دعای سحرگاه اشاره کرده و به سالکان اندرز می‌دهد که اگر می‌خواهند به حواس نورانی دست یابند، باید از خواب و خورد خود کم کرده و به یادکرد و ذکر حق تعالی بیفزایند، «تا بدین واسطه، آینهٔ دل مُجَلّی سازند و از برای دیدار دوست، ارمغانی که لایق اوست برند؛ و در این عالَمِ وَخِم(ناسازگار) که تنگتر از رَحِم است؛ به صورت قیامِ لیل و استغفارِ اسحار و صیامِ نهار و سایر عبادات پروردگار، جنبشی کنند و به نشأتِ ثانیه از این تنگنا به فضای دلگشای ملکوت، مندرج شوند»[2]:

اندکی صرفه بکن از خواب و خَور ارمغان بهر ملاقاتش ببر
شو قَلیلُ النَّوم مِمَّا یَهجَعُون باش در اسحار، از یَستَغفِرُون[3]
جنبشی اندک بکن همچون جنین تا ببخشندت حواس نور بین[4]

مولوی همچنین، در چند جای مثنوی به سجده کردن در ضمنِ یادکرد و ذکر حق و در میان مناجات با او، اشاره کرده و آن را در نزدیکی به حق بسیار مؤثر دانسته است؛ مخصوصاً اگر همراه با اشک باشد:

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۳۵.

۲ . کمال الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، ج۲، ص ۶۹۱.

۳ . اشاره ای است به قرآن مجید، سوره الذاریات(۵۱)،آیات۱۸-۱۷. کانُوا قَلیلاً مِنَ اللَّیْلِ ما یَهْجَعُون بِالْأسْحارِ هُمْ یَسْتَغْفِرُون.(و از شب اندکی را می‌غنودند. و در سحرگاهان [از خدا] طلب آمرزش می‌کردند).

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۱۹۶.

سجده کن صد بـار و مـی‌گـوی ای خـدا نیست ایـن غـم غیـر در خـورد و سـزا[1]
سـجده گـه را تـر کـن از اشـکِ روان کـای خـدا تـو وارهـانم زیـن گمـان[2]

مولوی در چند جای دیگر نیز در ضمنِ حکایات مثنوی، به سجده و اهمیّت آن در میان ذکر و دعا اشاره کرده است:

سـجده کـرد و گفـت ای دانـای سـوز در دل داوود انـداز آن فـروز ...[3]

و یا:

سـبطی آن دم در سـجود افتـاد و گفـت ای خـدایِ عـالمِ جَهْـر و نهفـت...[4]

علاوه بر توجّه به ذکر نیمه شب و سجده در میان ذکـر، مولـوی توجّـه خاصـی بـه تضرّع و نیاز و اشک خالصانه داشته و آن را باعث گشوده شدن درهای رحمت الهـی و برداشته شدن حجابها و کسب معرفت دانسته است:

زاری و گریـه قـوی سـرمایه‌ای اسـت رحمـتِ کلّـی، قـویتر دایـه‌ای اسـت
دایـه و مـادر بهانـه جـو بـود تـا کـه کـی آن طفـل او گریـان شـود
طفـلِ حاجـات شـما را آفریـد تـا بنالیـد و شـود شـیرین پدیـد
گفـت: اُدعـواالله، بـی‌زاری مبـاش تـا بجوشـد شـیرهای مهرهـاش[5]

هرگاه که ارادهٔ خداوند بر این قرار بگیرد که بنده‌ای را یاری کند، میل آن بنده را بـه جانب گریه و اشک و تضرّع سوق می‌دهد؛ چرا که زاری و تضرّع باعث برداشته شـدن حجابها و رسیدن به شادی حقیقی می‌شود که همان وصال حضرت دوست است:

چـون خـدا خواهـد کـه مـان یـاری کنـد میـل مـا را جانـب زاری کنـد
ای خنک چشـمی کـه آن گریـان اوسـت ای همـایون دل کـه آن بریـان اوسـت
آخـر هـر گریـه، آخـر خنـده‌ای اسـت مـرد آخِـر بـین مبـارک بنـده‌ای اسـت
هـر کجـا آب روان، سـبزه بـود هرکجـا اشـکی دوان، رحمـت شـود

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۲۵۳.
۲ . همان، ج۲، ص ۲۰۰.
۳ . همان، ج۲، ص ۱۳۶.
۴ . همان، ج۲، ص ۴۸۶.
۵ . همان، ج۱، ص ۳۵۳.

باش چون دولابه نالان، چشم‌تر تا زِ صحن جانت بر روید خُضَر[۱]

این ابیات مولوی می‌توانند ترجمان این سخنان شمس باشند: «شک نیست که چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذرّه‌ای از چرک اندرون، آن کند که صدهزار چرک بیرون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده! نه هر آب دیده‌ای، الّا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد؛ گو فارغ بخسب».[۲] و در جای دیگر، این مفهوم را این‌چنین بیان می‌دارد: «در خلوتی روی و زار زار بگریی ... به آن آب دیده بباری، تا ذوقی و راحتی بیابی».[۳]

مولوی معتقد است که اشک و تضرّع به همه کس داده نمی‌شود، بلکه این گریه موقوف عنایت خداست و همچنان که در باب «عنایت» نیز توضیح دادیم، شمس نیز طلب و خواستن سالک را موقوف عنایت حضرت حق می‌داند[۴]:

چون بگریانم، بجوشد رحمتم آن خروشنده بنوشد نعمتم
گر نخواهم داد، خود ننمایمش چونش کردم بسته دل، بگشایمش
رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست چون گریست، از بحر رحمت، موج خاست[۵]

نکتهٔ آخر اینکه مولوی نیز جای خلوت و نهانی را برای ذکر و عبادت مناسب‌تر دانسته و در چند جای مثنوی، اشاراتی به این موضوع کرده است:

تا روم من سوی خلوت در نماز پرسم این احوال از دانای راز[٦]

و یا:

درد آمد بهتر از ملک جهان تا بخوانی مر خدا را در نهان[۷]

مولوی خلوت را باعث صفای دل دانسته و به همین دلیل، ذکر در خلوت را

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص۵۱.
۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۳۳.
۳ . همان، ج۲، ص ۹۰.
۴ . همان، ج۱، ص ۲۳۸ و ج۲، ص ۱۴۷.
۵ . مثنوی، ج۱، ص ۲۶۷.
۶ . همان،ج۲،ص ۱۳۶.
۷ . همان، ج۲، ص ۱۴.

مناسب‌تر می‌داند:

قعـر چَـه بگزیـد هـر کـه عاقـل اسـت زآنکـه در خلـوت، صـفاهای دل اسـت[۱]
هــیچ کنجــی بــی‌دد و بــی‌دام نیســت جــز بــه خلوتگــاه حــق آرام نیســت[۲]

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که شمس و به تبع او مولوی، ذکر شب هنگـام را که در خلوتی به دور از خلایق باشد، توصیه می‌کنند. همچنین، ایشان به سجدهٔ مکرر در ضمنِ ذکر و همچنین اشک و تضرّع و نیازِ همراه با خلوص قلب در هنگـام یـادکرد حق تأکیدِ دارند.

پاک کنندگی ذکر حق

از دیدگاه شمس، وجودی که همواره جایگاه یـاد حـق و ذکـر او باشـد، از خـواطر شیطانی و وسوسه‌ها پاک گشـته و جایگـاه عـوالم ملکـوتی و افکـار قدسـی مـی‌شـود. بنابراین، سالک با ذکر و یاد حق، وجود خـود را محـل حضـور فرشـتگان و در درجـهٔ متعالی‌تر محل ظهور حق تعالی قرار مـی‌دهـد: «مـن هرگـز بـد نیندیشـم. چـه اندیشـد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسه؟ خود هرگز دیو در آن دل نیامده اسـت، پیوسـته در او فریشته بوده باشد. تا حق تعالی می‌فرماید که من این خانه را خانهٔ رحمـت خـود می‌کنم؛ شما کَرم کنید بیرون روید».[۳]

وجود آدمی این قابلیّت را دارد که جایگاه وساوس شـیطانی و یـا خـواطر رحمـانی باشد. گاه ممکن است آدمی در میان این خواطر، مضـطرب بمانـد؛ یعنـی زمـانی اسـیر خیالات شیطانی شده و زمانی در پناه خواطر رحمانی، آرام گیرد: «آخـر، همـهٔ خاطرهـا بر سه قسم است: یکی خاطر خانهٔ دیو است پیوسته؛ و یکی خاطر خانـهٔ دیـو اسـت بـا فریشه به هم، دمی فریشه بیرون رفت دیو درآمد، دمی فریشته درآمد دیو را بیرون راند؛ و یک خاطر دیگر خاص آن فریشته است، دیو در او درنیاید».[۴]

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۸۰.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۹۷.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۱۱.

۴ . همان، ج۱، صص ۲۱۱–۲۱۲. به قول خواجهٔ شیراز:

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید

بدین ترتیب، از دیدگاه شمس وجود آدمی مجموع ضدّهاست و مطمئناً برای دفع خواطر شیطانی، نیاز به ضدّ آن یعنی خواطر رحمانی است. پس یاد حق که کمال همه پاکی‌هاست به آدمی کمک می‌کند که از اندیشه‌های ناپاک دور شده و به سمت پاکی مطلق حرکت نماید.

مولوی نیز همچون شمس، به چند بُعدی بودن خواطر آدمی اشاره کرده و معتقد است یاد حق، ضدّ خواطر پلید شیطانی است، بنابراین آدمی با ذکر و یاد حق می‌تواند خاطر خویش را از آلودگی پاک نموده و به سمت پاکی مطلق حرکت کند:

ذکر حق پاک است، چون پاکی رسید — رخت بربندد، برون آید پلید
می‌گریزد ضدّها، از ضدّها — شب گریزد چون برافروزد ضیا
چون درآید نامِ پاک اندر دهان — نی پلیدی مانَد و نی اندُهان[1]

و در جای دیگر، از زبان حق تعالی به این موضوع تصریح می‌کند که یاد حق باعث پاک شدن ذاکر می‌گردد و حق تعالی از ذکر و تسبیح دیگران بی‌نیاز است:

من نگردم پاک از تسبیحشان — پاک هم ایشان شوند و دُر فشان[2]

مولوی در جای دیگر مثنوی با ذکر داستان «عور و زنبور»[3] تمثیل بسیار زیبایی در مورد ذکر و پاک کنندگی آن و همچنین مصون ماندن ذاکر از وسوسه‌های شیطانی عرضه می‌کند. در این تمثیل، مرد عور نماد انسانی است که از یاد حق غافل مانده و زنبورها و نیش آنها نماد وسوسه‌ها و خواطر شیطانی هستند. مرد برهنه که در مواجهه با زنبوران و نیش آنها، دچار آزردگی فراوان می‌شود به برکه آبی پناه می‌برد و با غوطه ور شدن در آب تن خویش را از نیش زنبوران محفوظ می‌کند؛ در این تمثیل، آب نماد ذکر و یاد حق تعالی است. مرد برای مصونیت کامل باید سرِ خود را نیز در زیر آب فرو برد، این کار در ابتدا اندکی سخت به نظر می‌رسد، امّا چاره‌ای جز آن وجود ندارد[4].

بنابراین، انسانی که قصد دارد از وسوسه‌های شیطانی در امان بماند، لازم است که

(شمس الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۳۰۱).

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۱۳.

۲ . همان، ج۱، ص ۳۴۳.

۳ . همان، ج۲، ص ۳۰۴.

۴ . ر.ک: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۶، ص ۶۸.

همواره در یاد و نام حق غوطه‌ور شود. مولانا معتقد است که پس از مدّتی وجود سالک، سرتا به پا، طبع آب می‌گیرد و موصوف به صفات آن می‌شود. «یعنی، بعد از آن که ذکر تو را ملکه شد، در بعضی از اوقات که فارغ از ذکر لفظی باشی، قلبْ متذکّر خواهد بود؛ بلکه وجودت ذکر او خواهد بود»[۱]، در آن صورت وسوسه‌ها به خودی خود، از سالک دور شده و وجود او سرشار از پاکی می‌شود:

آب ذکرِ حقّ و زنبور این زمان — هست یاد آن فلانه و آن فلان
دم بخورَ در آب ذکر و صبر کن — تا رهی از فکر و وسواس کُهُن
بعد از آن، تو طبع آن آب صفا — خود بگیری جملگی سر تا به پا
آنچنان کز آب آن زنبور شرّ — می‌گریزد، از تو هم گیرد حذر[۲]

آنگونه که ملاحظه می‌شود، شمس و به تبع او مولوی، ذکر حق را پاک کننده خاطر آدمی و بهترین راه مقابله با وسوسه‌های شیطانی و خواطر ناپسند می‌دانند.

ذکر زبانی و قلبی

شمس به هر دو مفهوم ذکر زبانی و ذکر قلبی توجّه داشته است: «یادی است بر زبان و یادی است در جان»[۳]؛ و ذکر قلبی را بسی بالاتر از ذکر زبانی دانسته است: «آن صوفی ارشد می گوید مریدش را، که ذکر از ناف برآور. گفتم: نی ذکر از ناف برمیاور، از میان جان برآور. بدین سخن در او حیرانی آمد».[۴]

بنابراین، می توان گفت شمس معتقد است که ذکر باید با توجّه کامل قلبی باشد و سالک چنان در یاد حق غرقه شود که یاد خویشتن را فراموش کند: «اگر مرا دیدی، خود را چه می‌بینی؟ و اگر ذکر من کنی، ذکر خود چه می‌کنی؟ ذکر وعظ و سخن وعظ، ذکر خود است و ذکر هستی».[۵] پس، سالک در هنگام ذکر باید هستی خویش را به طور کامل فراموش کند و به هیچ چیز دیگری غیر از مذکور نیندیشد.

---

۱ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۲، ص ۲۵۸.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۳۰۴.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۹۵.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۲۲.

۵ . همان، ج۱، ص ۱۹۰.

مولوی نیز در مثنوی خود، از ذکر زبانی با عنوان «ذکر جسمانه» یاد کرده و بر این باور است که آن دارای ارزش چندانی نیست:

ذکر جسمانه خیال ناقص است　　وصف شاهانه از آنها خالص است[۱]

مولوی بر این باور است که ذاکر باید با تمام وجود در ذکر غرق گشته و از هستی خود، تهی شده باشد تا ذکر بر او تأثیر بگذارد، وگرنه ذکرِ زبانی صرف، تأثیری بر جان او نخواهد گذاشت:

عام می‌خوانند هر دم نام پاک　　این عمل نکند چو نبود عشقناک

آنچه عیسی کرده بود از نام هو　　می‌شدی پیدا ورا از نام او

خالی از خود بود و پُر از عشق دوست　　پس ز کوزه آن تلابد که دروست[۲]

از دیدگاه مولوی، ذکری که فقط با زبان انجام شود، اثر بخش نیست؛ تأثیر ذکر ارتباط مستقیمی با پاکی و خلوص نیّت و جایگاه باطنی ذاکر دارد. مولوی این موضوع را در ضمن حکایت «عیسی و همراه ابله او» این‌گونه بیان داشته است:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق　　استخوانها دید در حفرهٔ عمیق

گفت ای همراه آن نام سَنی　　که بدان تو مرده را زنده کنی

مر مرا آموز تا احسان کنم　　استخوانها را بدان با جان کنم

گفت خامُش کن، که آن کار تو نیست　　لایق انفاس و گفتار تو نیست

کان نَفَس خواهد ز بارانِ پاک‌تر　　وز فرشته در روش، درّاک‌تر

عمرها بایست تا دَم پاک شد　　تا امینِ مخزنِ افلاک شد

خود گرفتی این عصا در دست راست　　دست را دستان موسی از کجاست؟[۳]

مولوی این مفهوم را در جای دیگر با ذکر تمثیلی این‌گونه بیان داشته است:

مُشک را بر تن مَزَن، بر دل بمال　　مُشک چه بود؟ نام پاکِ ذوالجلال

آن منافق، مُشک بر تن می‌نهد　　روح را در قعر گلخن می‌نهد

بر زبان نام حق و در جانِ او　　گندها از فکر بی‌ایمان او

ذکر با او همچو سبزهٔ گلخن است　　بر سر مَبرز، گُل است و سوسن است

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۳۴۰.

۲ . همان، ج۳، ص ۵۰۵.

۳ . همان، ج۱، ص ۲۵۵.

آن نبـــات آنجـــا یقـــین عاریـــت اســـت　　جای آن گُل، مجلس است و عشرت است[1]

آنگونه که ملاحظه می‌شود، شمس و بـه تأسـی از او مولـوی، ذکـر قلبـی را بسـیار والاتر از ذکر زبانی دانسته‌اند. ایشـان معتقدنـد کـه تـا سـالک، درون را از تیرگـی‌هـا و ناخالصی‌ها پاک نکند، ذکر و نام حق تعالی تأثیری بر وجود او نخواهد گذاشت.

در مجموع، می‌توان گفت که شمس سخنانی چند در باب ذکر و مباحث پیرامون آن بیان داشته که بسیاری از آنها در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. به عنوان نمونه، شـمس معتقد است که عارف از ذکر و یادکرد خداوند که محبـوب و معشـوق واقعـی اوسـت، هرگز خسته نمی‌شود. مولوی نیز همین مفهوم را در مثنوی خـود بیـان داشـته و معتقـد است ذکر و یاد حق برای سالک واقعی به منزلهٔ آب و غذاست و عارف بـا شـنیدن نـام محبوب خستگی خویش را به فراموشی می‌سپارد.

همچنین، شمس سخنانی چند در باب آداب و شرایط ذکر بیان نموده که بسـیاری از آنها در مثنوی متجلّی شده‌اند؛ مباحثی همچون ذکر در شب هنگام، ذکر همراه با تضـرّع و نیاز و سجدهٔ پیاپی در میان ذکر از جملهٔ این مباحث است. علاوه بر این، شمس و بـه تأسی از او مولوی، ذکر و یادکردِ حق تعالی را باعث پاکی وجود آدمی دانسته، معتقدنـد که ذکر خداوند آدمی را از وسوسه‌های شیطانی و خواطر زشـت دور کـرده، بـه سـمت پاکی هدایت می‌نماید. نکتهٔ آخر اینکه شمس ذکر قلبی همراه با توجّه را بسی والاتـر از ذکر زبانی دانسته و معتقد است ذاکر در هنگام ذکر باید هرچه را غیر از مذکور است، از خاطر پاک کند. مولوی نیز، همین مفهوم را با بیان حکایات و تمثیلهایی، در چنـد جـای مثنوی خود بیان داشته است.

۸. دعا

از دیدگاه عرفا، دعا یکی از ارکان مهم سلوک الی‌الله است. مقام و مرتبه دعـا تـا بـه حدّی است که دعا را عین عبادت؛ بلکه مغز عبادت دانسته‌اند: «دعا عین عبـادت اسـت. دعا خواندن است یا خواستن. اگر خواندن است، عین ثنـاء اسـت، ور خواسـتن اسـت،

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۶۲.

بنده را سزا است و هر دو عبادت است و نجات را وسیلت».[۱] همچنین، در مورد اهمیّت دعا گفته‌اند: «بدان که دعا کردن به تضرّع و زاری از جملهٔ قربات است و رسول(ص) می‌گوید که: دعا مُخ (مغز) عبادت است».[۲]

عزیزالدین نسفی دعا را در ردّ قدر، مؤثر دانسته و در مورد آن، چنین آورده است: «و اکنون، بدان که ردّ حکم و ردّ قضا ممکن نباشد؛ امّا ردّ قدر ممکن باشد و ردّ قدر از عالم نا ممکن، امّا ردّ قدر از خود ممکن است. و از خود که ممکن است، ردّ کل ممکن نیست، امّا ردّ بعضی ممکن است؛ و ردّ آن بعضی که ممکن است، بعضی می‌گویند به عقل است و بعضی می‌گویند که به دعا و صدقه است».[۳]

عطار نیشابوری با توجّه به آیهٔ شریفهٔ: «وَ قالَ رَبُّکُمُ اُدعُونی اَستَجِب لَکُم»[۴]، این‌گونه می‌سراید:

به«اُدعُونی» توسّل کردگانیم　　به امر «اَستَجِب» اخبار خوانیم[۵]

همچنین، در جای دیگر، تأثیر دعا را در امور عالم بسیار بیشتر از قدرت پهلوانان و توانایی سلطانان دانسته است:

کس چه داند تا دعای پیرزن　　چون بود وقت سحرگه تیر زن
آنچه زالی در سحرگاهی کند　　می‌ندانم رستمی ماهی کند[۶]

خواجهٔ شیراز نیز دعای صبح‌گاهی را کلید گنج مقصود دانسته است:

دعای صبح و آه شب، کلید گنج مقصود است　　بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی[۷]

---

۱ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدةالابرار، ج۳، ص ۶۴۰.

۲ . ابوحامد محمّد غزالی، کیمیای سعادت، ج۲، ص ۶۱۱.

۳ . عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۲۰۳. اشاره است به این حدیث شریف: « الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ »(شیخ محمّد بن حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۷، ص ۲۸).

۴ . قرآن مجید، سوره غافر(۴۰)، آیه ۶۰.(و خدای شما فرمود که بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را).

۵ . فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، ص ۳۹۴.

۶ . فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت نامه، ص ۱۰۵.

۷ . شمس الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۵۰۷. جهت اطلاع بیشتر در باب دعا و مناجات و انواع آن ر.ک: مهدی ملک ثابت، بررسی و تحلیل مناجاتهای منظوم فارسی، یزد، انتشارات بنیاد فرهنگی، پژوهشی ریحانة الرسول، ۱۳۸۱.

شمس تبریزی هم سخنانی چند درباب دعا بیان داشته که در ادامه به بررسی این سخنان و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

دعا و اجابت، هر دو از خداست

شمس دعا را دولت و نعمتی الهی می‌داند که خداوند از روی لطف و کرم خود به انسانها عنایت کرده و بدین وسیله، این فرصت را در اختیار آنها قرار داده که با خداوند، به راز و نیاز می‌پردازد و علاوه بر شرف مصاحبت، حوائج خویش را نیز از او طلب کنند.

شمس معتقد است که خواستن و دعا کردن آدمی، عنایت حق تعالی است که به همه کسی داده نمی‌شود؛ زیرا خداوند اجابت هر دعا را تضمین کرده است. بنابراین، آدمی باید همواره از حق تعالی بخواهد که فرصت دعا کردن را از او نگیرد: «طریق شما را آموختم. به خدا بنالید: ای خدا این دولت را به ما نمودی، ما را به این هیچ راهی نبود، کَرم تو بنمود؛ باز کَرم کن و از ما این دولت را باز مستان».[1]

مولوی هم در چندین جای مثنوی خود، به این موضوع اشاره می‌کند و دولتِ دعا را از الطاف الهی نسبت به بندگان می‌داند. او معتقد است که اگر در ابتدا، لطف و کرم حق تعالی شامل حال بنده‌ای نگردد، او روی به سوی دعا نمی‌آورد. بنابراین، دعا و خواستن انسان، ابتدا نتیجهٔ خواست خداوند است. اجابت دعا نیز محصول عنایت حق تعالی است. پس دعا و اجابت هر دو از عنایت خداوند است:

هم دعا از تو اجابت هم ز تو — ایمنی از تو مهابت هم ز تو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن — مصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلش کنی — گر چه جوی خون بود نیلش کنی[2]

و در جای دیگر، این مفهوم را بدین‌گونه بیان می‌دارد:

این دعا تو امر کردی ز ابتدا — ور نه خاکی را چه زهرهٔ این بُدی؟
چون دعا مان امر کردی ای عُجاب — این دعای خویش را کن مستجاب[3]

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۸.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۲۸۵.

۳ . همان، ج۳، ص ۴۰۴.

بدین ترتیب، میلِ دعای نخستین از خدا و اجابت آخرین هم از خداست:

هم زِ اوّل تو دهی میل دعا تو دهی آخر دعاها را جزا[1]

این دعا هم بخشش و تعلیم توست ورنه در گلخن، گلستان از چه رُست[2]

پس، سالک باید همواره از خداوند درخواست کند که این لطف و کَرم را از او باز نستاند:

ای خدا! ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ‌کس نبود روا

این قدر ارشاد، تو بخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای

قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریاهای خویش[3]

چنانکه ملاحظه می‌شود، شمس به طور ضمنی و مولوی به صورت واضح به این موضوع اشاره دارند که دعای آدمی در اثر عنایت و لطف حق تعالی است و اگر اراده و لطف او باشد، آدمی به سمت دعا و راز و نیاز با خداوند حرکت نمی‌کند.

کارهای سخت و غیرممکن با دعا ممکن می‌شود

از دیدگاه شمس، اموری در عالم وجود دارند که هرگز به وسیلهٔ علم و دانش بشری و صرف وقت و هزینه امکان پذیر نیستند؛ امّا همین امور در سایهٔ دعا و درخواست از حق تعالی در چشم بر هم زدنی، انجام می‌پذیرند. از این رو، شمس به سالکان راه حقیقت اندرز می‌دهد که به جای توسّل به اسباب و علوم ظاهری، به درگاه حق تعالی رفته و به آهستگی و متانت به دعا و راز و نیاز با خداوند بپردازند و مطمئن باشند که در سایهٔ همنفسی با حق، همهٔ کارهای غیرممکن، ممکن خواهد شد: «پس، ... آهسته، تا کسی نشنود. این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار سال که شش بار عمر نوح بود، برنیاید. آن صد هزار تحصیل چندان نباشد که یکدم با خدا برآرد بنده‌ای به یک روز».[4]

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۴۸۶.

۲ . همان، ج۱، ص ۳۸۲.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۱۴.

۴ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۱۸.

مولوی نیز در جای جای مثنوی، به آثار شگفت انگیز دعا و ممکن شدن کارهای غیرممکن در سایه آن اشاره کرده است.[۱] از جمله در حکایت آن درویشی که در دریا به دزدی متهمش کردند[۲]؛ حکایت زاهدی که در بادیهٔ خشک و سوزان، آب دعا از دستانش می‌چکید و با دعا، باران برای حاجیان عطشناک فرو بارانید[۳]؛ قصهٔ موسی(ع) و دعای او برای رفع قحط از مزارع[۴]؛ قصهٔ دقوقی و نجات اهل کشتی بلا دیده به دعای او.[۵] همچنین است اشاراتی به دعاهای شعیب، ابراهیم خلیل(ع) و حضرت رسول(ص):

چون شعیبی کو، که تا او از دعا — بهر کشتن خاک سازد کوه را
از نیاز و اعتقاد آن خلیل — گشت ممکن امر صعب و مستحیل
یا به دریوزهٔ مَقوقِس از رسول — سنگلاخی مزرعی شد با اصول[۶]

بنابراین، شمس و مولوی در این مفهوم اتفاق نظر دارند که دعا آسان کنندهٔ کارهای دشوار و ممکن کنندهٔ کارهای غیر ممکن است.

اظهار نیاز؛ شرط اجابت دعا

شمس معتقد است که دعا نباید حالت آمرانه و دستوری داشته باشد، زیرا چنین دعایی به مثابهٔ دستور دادن به خداوند و عین بی‌ادبی و جسارت است. بنابراین، آدمی در هنگام دعا باید همواره در حالت تضرّع و نیاز باشد تا به واسطهٔ این اظهار نیاز، دیگ رحمت حق به جوش آید و دعا مستجاب شود[۷]: «می‌گوید: ای خدا چنین کن! و ای

---

۱ . جهت اطلاع بیشتر در این مورد، رجوع کنید به: ابراهیم خدایار، دعا در مثنوی، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۷.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۴۴۲.

۳ . همان، ج۱، ص ۴۶۰.

۴ . همان، ج۲، ص ۴۹۰.

۵ . همان، ج۲، ص ۱۱۰.

۶ . همان، ج۱، ص ۳۳۷.

۷ . از شرایط دعا رقّت قلب، احساس ضعف و اشک ریختن در برابر خداست. مرحوم فیض کاشانی، گریه کردن را سید آداب دعا و از برترین آداب آن می‌داند.(مولی محسن فیض کاشانی، محجّة البیضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، ص۳۰۲)

خدا، چنان مکن! چنان باشد که می‌گوید: ای پادشاه آن کوزه را برگیر اینجا بِنِه! پادشاه را لالا مبارک خود کرده است؛ می‌فرمایدش این مکن و آن بکن!»[1]

براستی، وقتی درخواست آمرانه از پادشاهان ظاهری و رؤسای امور بی‌ارزش دنیوی، عملی بی‌ادبانه است، چگونه است که آدمی به خود اجازه می‌دهد که درخواست‌های خویش را با الفاظی دستوری به پادشاه هژده هزار عالم و خالق آسمانها و زمین بیان نماید؟! اینجاست که آدمی باید مواظب باشد که در دعا، از درِ عجز و نیاز وارد شود و بداند که «سرمایه، نیاز است»[2] و «دریای رحمت می‌باید که به جوش آید. سبب زاری توست، تا ابر غم تو بر نیاید؛ دریای رحم نمی‌جوشد».[3] پس، سالک باید بداند شرط استجابت دعا، اظهار نیاز و دعای همراه با زاری و انابه است.

مولوی نیز در چندین جای مثنوی خود، به بیان این مفهوم پرداخته و شرط اجابت دعا را اظهار نیاز دانسته است:

دست اشکسته برآور در دعا　　　سوی اشکسته پرد فضل خدا[4]

و باز، در جای دیگر، دعایِ عاری از نیاز را «دعای خشک» می‌نامد و از طالبان می‌خواهد که آن را رها کرده، به سمت دعای همراه با نیاز حرکت کنند:

پس دعای خشک، هِل ای نیکبخت　　　که فشاند دانه می‌خواهد درخت
گر نداری دانه، ایزد زان دعا　　　بخشدت نخلی که نِعمَ مَا سَعی[5]
زاری و گریه قوی سرمایه‌ای است　　　رحمت کلّی قوی‌تر دایه‌ای است...
گفت اُدعُوالله، بی زاری مباش　　　تا بجوشد شیرهای مهرهاش[6]

مولوی در جای دیگر، این مفهوم را چنین بیان می‌دارد:

چون بگریانم، بجوشد رحمتم　　　آن خروشنده بنوشد نعمتم
رحمتم موقوف آن خوش گریه‌هاست　　　چون گریست، از بحر رحمت، موج خاست[7]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۶۶.

۲ . همان، ج۱، ص ۸۳.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۶.

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۳۳.

۵ . همان، ج۲، ص ۷۵.

۶ . همان، ج۱، ص ۳۵۳.

۷ . همان، ج۱، ص ۲۶۷.

و یا:

چـون خـدا خواهـد کـه مـان یـاری کنـد — میـــل مـــا را جانـــب زاری کنـــد
آخــر هــر گریــه آخــر خنــده‌ای اســت — مــرد آخــر بــین مبــارک بنــده‌ای اســت
هـــر کجـــا آبِ روان، ســـبزه بـــود — هــر کجـا اشـکی دوان، رحمـت شـود[۱]

چنان که ملاحظه می‌شود، شـمس و بـه تبـع او مولـوی، بـر ایـن باورنـد کـه کلیـد استجابت دعا، اظهار نیاز و دعای همراه با گریه و اشک و آه است.

کمال محبّت خداوند به بنده؛ دلیل اجابت نشدن دعا

اگرچه دعا وقتی همراه با خلوص نیّت و اظهار نیـاز و بموقـع و بجـا عرضـه شـود بدون استجابت نخواهد ماند، امّا گاه کمال محبّت خداوند به بندۀ مؤمن باعث مـی‌شـود که خداوند دعای او را اجابت نکند. این بدان دلیل است که خداوند راز و نیاز عاشـقانۀ بندۀ مؤمن خود را دوست دارد و ممکن است بعد از اجابت خواستۀ او، آن بنده دیگر با آن خلوص و عشق به راز و نیاز با حضرت حق نپردازد: «ملائکه بـه حضـرت مناجـات کنند که بندۀ مؤمن، فلانی. چندین، لابه می‌کند و در مـی‌خواهـد و مـی‌زارد، تـو دعـای بیگانگان را قبول می‌کنی، اگر حاجت او را بـرآوری چـه شـود؟ مـی‌فرمایـد: ذَرُونـی وَ عَبْدی فَلَستُم بِاَرحَمَ بِهِ مِنّی، إنّی اُحِبُّهُ وَ اُحُبُّ صَوتَهُ.[۲] سبب تأخیر اجابت بعضـی کمـال محبّت باشد».[۳]

سخن شمس نزدیک است به این روایت نورانی: «عن ابی عبـدالله(ع) قـال إنَّ العبـدَ لَیدعُوا فَیقولُ الله تعالی لِلملکین قَد اَستَجبتُ لَهُ وَ لکن احبُسوهُ بِحاجَتِهِ فَانّی اُحبُّ صوتَهُ

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۵۱.

۲ .مرا و بنده مرا به حال خود وابگذارید. زیرا شما به اندازۀ من نسبت به او مهربـانی و محبّـت ندداریـد. مـن او را دوست دارم و صدای او را دوست دارم.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۷.

و اِن العبدَ لِیدعُو فیقولُ اللهُ تبارکَ و تعالی عَجِّلوا لَهُ حاجَتَهُ فانِّی أبغُضُ صوتَه».[1]

مولوی نیز همچون شمس بر این باور است که گاه به تأخیر افتادن اجابت دعا به سبب آن است که خداوند دوست دارد، حالت لطیف و خوش دعا کننده همواره ادامه داشته باشد. پس، این تأخیر اجابت دعا از کمال محبّت خداوند نسبت به آن بندهٔ مؤمن است:

ای بسا مخلص که نالد در دعا — تا رود دود خلوصش بر سما

تا رود بالای این سقفِ برین — بوی مِجمَر از اَنینُ المُذنِبین[2]

پس ملائک با خدا نالند زار — کای مجیب هر دعا، و اِی مستجار

بندهٔ مؤمن تضرّع می‌کند — او نمی‌داند بجز تو مُستَنَد

تو عطا بیگانگان را می‌دهی — از تو دارد آرزو هر مشتهی

حق بفرماید که نز خواریّ اوست — عین تأخیر عطا، یاریّ اوست

حاجت آوردش ز غفلت، سوی من — آن کشیدش مو کشان در کوی من

گر برآرم حاجتش او وا رود — هم در آن بازیچه، مستغرق شود

گرچه می‌نالد به جان یا مُستجار — دل شکسته، سینه خسته، گو: بزار

خوش همی آید مرا آواز او — آن خدایا گفتن و آن راز او[3]

مولوی در ادامه، با ذکر مثالهایی این موضوع را با وضوح بیشتری بیان می‌دارد. به عنوان نمونه اگر شاهدی زیبارو و پیرزنی زشت رو، نزد نانوای شاهدبازی بروند و از او نان بخواهند، آن فرد شاهد باز خیلی زود نانی فطیر به پیرزن داده و او را راهی می‌کند. آنگاه رو به شاهد زیبا رو کرده و می‌گوید اندکی صبر کن تا نانی تازه و برشته و گرم برایت مهیا کنم و سعی می‌کند با سخنان و بهانه‌هایی از این دست، او را زمان بیشتری کنار خود نگه دارد.

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۹۳ . همچنین: محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، اصول کافی، ج۲، ص ۴۹۰. یعنی: امام جعفر صادق (ع) فرمود: بنده ای هست که وقتی از خدای متعال چیزی درخواست کند، خداوند به دو فرشته مأمور بر او می فرماید: خواسته اش را برآورده کردم، امّا فعلاً دربند نیاز نگاهش دارید تا بیشتر دعا کند، چون صدای او را دوست دارم. بنده دیگری هست که وقتی خدای تبارک و تعالی را برای چیزی می خواند، خداوند می فرماید: سریعاً حاجتش را برآورید؛ زیرا دوست ندارم صدایش را بشنوم.

۲ . انین المذنبین: آه و ناله گناهکاران.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۵۱۶.

حکمت عدم اجابت دعای مؤمنان نیز، همین‌گونه است. خداوند از روی علاقه و محبّتی که به مؤمنان دارد، دعای ایشان را دیرتر برآورده می‌سازد تا مدّت بیشتری به راز و نیاز عاشقانه با خداوند، بپردازند. البتّه در نهایت، سود این راز و نیازها هم به خود مؤمن بر می‌گردد؛ زیرا همهٔ این مکالمات خالصانه در نامهٔ اعمال او به عنوان عبادت ثبت خواهد شد و خداوند با این تأخیر اجابت، قصد دارد که نعمتی چند برابر به مؤمنان عطا کند، وگرنه حضرت او بی‌نیاز از هر چیزی و کسی است.

در نهایت، می‌توان گفت شمس تبریزی سخنانی چند در باب دعا و مباحث پیرامون آن بیان کرده که مفهوم بسیاری از آنها در مثنوی مولوی متجلّی شده است. به عنوان نمونه، شمس دعا کردن را یکی از الطاف الهی دانسته که خداوند به بندگان خاصّ خود عطا می‌کند؛ چرا که حق تعالی اجابت دعاها را ضمانت کرده است. بنابراین، دعا و اجابت هر دو از طرف خداوند رحمان است. مولوی نیز همین مفهوم را به زبان خود در مثنوی معنوی بیان داشته و دعا و اجابت را از حق تعالی دانسته است.

علاوه بر این، شمس معتقد است که به وسیلهٔ دعا کارهای دشوار و غیرممکن، امکان‌پذیر می‌شوند. مولوی نیز در چندین جای مثنوی خود به این مفهوم پرداخته و با بیان مثالهای گوناگون، به تشریح این موضوع اقدام کرده است. همچنین، شمس اظهار نیاز در پیشگاه حق تعالی را شرط اجابت دعا می‌داند و دعای عاری از نیاز و عجز و لابه را نوعی بی‌ادبی در پیشگاه خداوند قلمداد می‌کند. مولوی نیز به تبع شمس، در جای جای مثنوی به دعای همراه با تضرّع و نیاز تأکید کرده است. نکتهٔ آخر اینکه شمس معتقد است که گاه کمال محبّت خداوند به بنده باعث تأخیر اجابت دعا می‌شود؛ چرا که خداوند مکالمه و راز و نیاز عاشقانه بندهٔ مؤمن خود را دوست دارد. مولوی نیز همین مفهوم را در مثنوی خود منعکس کرده و با ذکر مثالهایی به تشریح آن پرداخته است.

۹. خلوت

عرفا معتقدند که سالک در مسیر سلوک، نیاز به خلوت و دوری از خلایق دارد، زیرا «خلوت، صفت اهل صفوت [بود] و عزلت از نشانه‌های وصلت بود و مرید و

مبتدی را چاره نبود از عزلت اندر اوّل کار، از ابنای جنس او و اندر نهایت از خلـوت».[۱] از همین رو، عرفا خلوت را نخستین عبادت می‌دانند؛ چنانکه سفیان ثوری گفتـه اسـت: «نخست عبادتی خلوت است، آنگاه طلب کردن علم. آنگاه بدان عمل کردن. آنگاه نشـر آن کردن».[۲] به همین دلیل، خلوت را یکی از کارهای مؤثر در مسیر سلوک دانسـته انـد، چنانکه عطار می‌گوید:

بسـی بـر بـوی سـرّ عشـق رفـتم   نبـردم بـوی و بـویی مـی‌نـدانم
بـه از تسـلیم و صـبر و درد و خلـوت   در ایـن ره چـاره سـویی مـی‌نـدانم[۳]

اهمیت خلوت در بین عرفا تا به اندازه‌ای است که نجم‌الـدین دایـه فصـل پـانزدهم کتاب مرصادالعباد را به موضوع «احتیاج به خلوت و شرایط و آداب آن» اختصاص داده و می‌گوید: «بدان که بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلـت است و انقطاع از خلق؛ و جملگی انبیاء و اولیاء در بدایت حال، داد خلوت داده‌اند تا به مقصود رسیده‌اند».[۴]

عرفا گاه به تشریح معنای خلوت پرداخته و گفته‌اند: «صـورت خلـوت مجموعـه‌ای است از چند گونه مخالفات نفس و ریاضات تألیف یافته؛ یکی از آن تقلیـل طعـام، دوم قلّت منام، سوم قلّت کلام، چهارم ترک مخالفت انام، پنجم مداومت بر ذکر، ششـم نفـی خواطر، هفتم دوام مراقبه، تا به هر یـک از ایـن اجـزا، جـزوی از کثافـت و کـدورت و ظلمت از وی تحلیل برود و حفیف و لطیف و صافی گردد».[۵]

شمس تبریزی نیز به صورت بسیار مختصر در لابـه‌لای سـخنان خـود اشـاراتی بـه خلوت و مباحث پیرامون آن کرده است که در ادامـه بـه بیـان ایـن نظریّـات و بررسـی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

---

۱ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۵۳.

۲ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۷۸۴.

۳ . همو، دیوان عطار، ص ۴۵۶.

۴ . نجم الدین رازی، مرصادالعباد، ص ۲۸۱.

۵ . عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۶۳.

لزوم خلوت

شمس معتقد است که برای پیوستن به حق و حاضر بودن در پیشگاه خداونـد، لازم است که سالک در ابتدای سلوک خود، بتدریج از خلق کناره گیرد و بیشتر اوقات خـود را با حق صرف کند تا به درجه‌ای که حضور و یا عدم حضور در میان خلـق در احـوال او تأثیر نگذارد و حال وی همیشه بر یک منوال باشد. او برای اثبات ایـن سـخن خـود، یادآور می شود که سیره انبیاء و اولیاء الهی نیز این‌گونه بـوده و ایشـان نیـز اخـتلاط بـا خلق را کم کرده‌اند و اگرچه در ظاهر، میان خلق بوده‌اند؛ امّا تعلّـق خاطرشـان، تنهـا بـا حق بوده است: «با خلق، اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلـق هـیچ صـحبت و تعلّـق نیست. ندانم از ایشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه باز رهاننـد، یـا بـه چـه نزدیـک کنند؟ آخر تو سیرت انبیاء داری، پیروی ایشان می‌کنی، انبیاء اختلاط کم کرده‌اند. ایشان به حق تعلّق دارند، اگرچه به ظاهر خلق گرد ایشان درآمده‌اند».[۱]

مولوی نیز معتقد است که سالک الی الله تا جایی که مـی‌توانـد بایـد از خلـق دوری کرده، به خلوت روی بیاورد؛ زیرا بیشتر خلایق در ظـاهر هماننـد آدمیـان هسـتند و در باطن، آدمی خوار. به همین دلیل، مولوی ظلمت چاه را بر ظلمت خلق تـرجیح نهـاده و بر این باور است که «در خلوت، صفاهای دل است»:

روی در دیـــوار کـــن تنهـــا نشـــین — وز وجـود خـویش هـم خلـوت گـزین[۲]

قعـر چَـه بگزیـد هـر کـاو عاقـل اسـت — زانکـه در خلـوت صـفاهای دل اسـت

ظلمـت چَـه بـه کـه ظلمتهـای خلـق — سر نبُرد آن کـس کـه گیـرد پـای خلـق[۳]

آدمـــی خوارنـــد اغلـــب مردمـــان — از ســلام علیکشــان کــم جــو امــان[۴]

علاوه بر این مولوی بر این باور است که اگر کسی که نمی‌تواند خود را در مواجهـه با مشاغل دنیوی حفظ کند لازم است از مردم کناره گیری کرده و خلوت اختیار کند:[۵]

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۳۱.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۴۰.

۳ . همان، ج۱، ص ۸۰.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۶۱.

۵ . ر.ک: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، ص ۱۱۴.

پَـــر نـــدانی کَنـــد، رو خلـــوت گـــزین   تـــا نگـــردی جملـــه خـــرجِ آن و ایـــن[1]

بدین ترتیب، شمس و مولوی معتقدند که در ابتدای راه سلوک و بـرای کسـانی کـه قادر به خویشتن داری و تسلط بر نفس نیستند، خلوت لازم است؛ زیـرا خلـوت باعـث می شود سالک اندک اندک، از خلق دل بریده و روی به سوی حق آورد.

نفی رهبانیّت

شمس با توجّه به حدیث نورانی «لا رَهبانیَّةَ وَ لا تَبَتُّلَ فِی الاسلام»[2] معتقد اسـت کـه سالک نباید بکلّی از خلایق روی گردان شده و همچون رهبانان، به زنـدگی انفـرادی و انزوا روی بیاورد؛ بلکه بایـد در میـان مردمـان زنـدگی کنـد، امّـا درون او همچنـان در خلوت، استمرار داشته باشد و در میان مردم لحظه‌ای از یاد حق غافـل نشـود؛ یعنـی در عین بودن در میان مردم، در خلوت باشد: «میان ناس و تنهـا، در خلـوت مبـاش و فـرد باش. چنانکه مصطفی، علیه‌السلام، می‌فرماید: لا رَهبانیَّةُ فِی الاسلامِ. به یک تأویل، نهـی اسـت از آنکـه منقطـع شـوند، و از میـان مـردم بیـرون آینـد و خـود را در معرفـت، انگشت‌نمای خلق کنند و معنی دیگر، نهی است از ترک زن خواستن. زن بخواه و مجرد باش؛ یعنی به دل از همه جدا و مبّرا از همه».[3]

شمس در جای دیگر از سخنان خود نیز، باز هم با توجّه به همـان حـدیث نـورانی، این مفهوم را این‌چنین بیان داشته است: «لا رَهبانیَّة فِی الاسلامِ، این نمی‌خواهـد کـه بـا مردمان بنشین. از دور، مردمان را می‌نگر. الا سـخن حـق بگـوی، خوشـک و نغـزک».[4] بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که شمس اگرچه ترهّب و ترک زنـدگی اجتمـاعی را صحیح نمی‌داند، امّا به آمیزش و پیوستگی بیش از حد با مردمان نیز خوشبین نیست. در

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۷.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۸۲. (ترک دنیا کردن و از زندگی دنیایی بریدن در اسلام تجویز نشده است). این حدیث به گونه‌های دیگری نیز روایت شده است، از جمله: « قَالَ رَسُولُ اللَّـهِ (ص) لَـیْسَ فِی أُمَّتِی رَهْبَانِیَّة»(شیخ محمّد بن حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۱، ص ۳۳۴).

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۲۳.

۴ . همان، ج۱، ص ۹۴

باور او، سالک باید در میان مردمان باشد، امّا تا جایی که می‌تواند با ایشان در نیامیزد و دورادور، زندگی مسالمت آمیزی با جامعه داشته باشد و در عین حال، لحظه‌ای از یاد حق غافل نشود.

مولوی نیز در مجموع سخنان خود در باب خلوت و یا صحبت با خلق، نظری شبیه به دیدگاه شمس دارد. او نیز «در این باره، به طور سلبی یا ایجابی حکم نمی‌کند؛ بلکه معتقد است که حکم وجوب یا رجحان خلوت یا عزلت بر صحبت و معاشرت یا برعکس آن، به طور کلّی اعم از مقتضی و مانع، بر اختلاف احوال و اوضاع سالکان و مقام و منزلت یاران و همنشینان، و ادوار مختلف سیر و سلوک، و امثال دیگر این خصوصیات است».[۱] علاوه بر این موارد، مولوی معتقد است که سالک باید «خلوت در انجمن داشته باشد و خلوت و جمعیّت برابر او یکسان باشد».[۲]

مولوی در دفتر ششم مثنوی خود در ضمن حکایت «مناظره مرغ و صیّاد» با توجّه به حدیث «لا رَهبانیَّةَ و لا تَبَتُّلَ فِی الاسلامِ»[۳] از زبان مرغ این‌گونه می‌گوید:

مرغ گفتش: خواجه در خلوت مایست — دین احمد را ترهّب نیک نیست
از ترهّب نهی فرمود آن رسول — بدعتی چون برگرفتی ای فضول
در میان امّت مرحوم باش — سنّت احمد مهل محکوم باش[٤]

چنانکه ملاحظه می شود، شمس و مولوی هر دو مخالف رهبانیّت و ترک دنیا و فرار از زندگی اجتماعی هستند؛ امّا در عین حال معتقدند که سالک در عین حضور در میان خلق باید در درون خویش خلوتی مستمر داشته باشد، همانگونه که حضرت رسول(ص) با وجودِ حضور در میان انسانها لحظه‌ای دچار غفلت از یاد حق نمی‌شد. بنابراین، سنّت حضرت رسالت پناه (ص) این‌گونه ایجاب می‌کند که یک مسلمان

---

۱ . جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۳۷۶. علامه همایی بحث مفصلی دربارهٔ عقیده مولوی در باب خلوت و صحبت بیان نموده اند که نتیجهٔ کلّی بحث، همان جملاتی بود که در متن، عیناً آنها را نقل نمودیم. جهت اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: همان، ج۱، صص ۳۶۲–۳۸۲.

۲ . همان، ج۱، ص ۳۵۶.

۳ . بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۲۸. (ترک دنیا کردن و از زندگی دنیایی بریدن در اسلام تجویز نشده است).

۴ . مثنوی، ج۳، ص ۲۹۸.

واقعی و سالک الی‌الله در میان مردم باشد، امّا باطن او از یاد و نام حق غافل نشود.

خلوت از اغیار باید نه زِ یار

شمس معتقد است که سالک باید از انسانهای نادان و بیگانگان راه سلوک و به اصطلاح «اغیار» دوری کرده و خلوت بگزینند وگرنه دوری از پیران ربّانی و اولیای الهی صحیح نیست؛ زیرا حضور در پیشگاه اولیای الهی، خود عین خلوتی مستمر است. از دیدگاه شمس، هرکه به خدمت اولیای الهی پیوندد، صاحبِ خلوتی دایمی خواهد بود که در آن خلوت به احوال متعالی دست خواهد یافت: «چون به خدمت شیخ باشی و در حضور بقیة المشایخ، بی آنکه به چله نشینی، تو را خلوتی باشد مستمر، حالتی شودت که دایماً در خلوت باشی. خدا را بندگان هستند که [اگر] کسی به خدمت ایشان پیوست، او را خلوتی باشد دایماً، پیوسته».[۱]

مولوی نیز معتقد است که خلوت باید از اغیار و بیگانگان راه سلوک باشد و سالک نباید از پیران ربّانی و اولیای الهی فاصله بگیرد؛ چرا که صحبت اولیاء به مثابهٔ همنشینی با نوح و نشستن در کشتی نجات او، و همنشینی با خلائق به مانند خود را به دست طوفان سپردن است:

هر ولی را نوحِ کشتیبان شناس — صحبت این خلق را طوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدرهای نر — ز آشنایان و ز خویشان کن حذر
در تلاقی روزگارت می‌برند — یادهاشان غایبی‌ات می‌چرند
نَشف کرد از تو، خیال آن وُشات — شبنمی که داری از بحرالحیات[۲]

ملاحظه می‌شود که مولوی خلوت را از خلایق نادان روا می‌دارد؛ کسانی که صحبت و مخالطت با ایشان «همچون منفشه‌ای است که طراوت عیش و شادابی و تر و تازگی روح را که از دریای حیات به ما رسیده است، اندک اندک بیرون می‌کشد و ما را

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۴.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۳۹۹. نَشف: به خود کشیدن آب یا رطوبت؛ جذب شدن؛ به خود کشیدن زمین آب را. وُشات: جمع واشی، سخن چینان.

می‌خشکاند»،[1] وگر نه صحبت و اختلاط با اولیاء الهی و یاران ربّانی را امری پسندیده می‌داند:

خلوت از اغیار باید نه ز یار　　پوستین بهر دی آمد نه بهار[2]
یار را با یار چون بنشسته شد　　صد هزاران لوح سرّ دانسته شد
لوح محفوظی است پیشانی یار　　راز کونینش نماید آشکار[3]

بدین ترتیب، شمس و به تأسی از او مولوی معتقدند که خلوت به معنای دوری گزیدن از اغیار است نه دوری گزیدن از اولیای الهی و یاران ربّانی.

به طور خلاصه، می‌توان گفت که شمس سخنانی چند در باب خلوت بیان داشته که بسیاری از آنها در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است سالک در ابتدای راه سلوک نیاز به روی آوردن به خلوت و دوری از خلایق دارد؛ زیرا از این طریق، اندک اندک به سمت بریدن از مردم و روی آوردنِ کامل به حضرت حق، مایل می‌شود. مولوی نیز همچون شمس به لزوم خلوت و دوری گزیدن مقطعی از مردمان و فواید خلوت اشاره کرده است.

همچنین، شمس با توجّه به سخنان حضرت رسول (ص) رهبانیّت و ترک زندگی اجتماعی را پسندیده نمی‌داند و معتقد است که سالک باید به درجه‌ای برسد که در عین حضور در میان مردم، لحظه‌ای از خلوت درونی و یاد حق تعالی غافل نشود. مولوی هم با توجّه به همان حدیث نورانی سخنانی مشابه شمس بیان داشته و رهبانیّت را امری ناپسند دانسته است. علاوه بر این، شمس و به پیروی او مولوی، معتقدند که خلوت به معنای دوری از خلائق نادان و اغیار است، وگرنه، حضور در پیشگاه اولیای الهی و یاران خدایی، خود به منزلهٔ خلوت مستمر و عاملی مؤثر در رسیدن به کمال معنوی است.

---

۱ . جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۴۰۲.
۲ . مثنوی، ج۱، ص ۲۴۸.
۳ . همان، ج۳، ص ۴۲۳.

۱۰. سماع

سماع در اصطلاح عرفانی خود به معنای شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است در شرایطی خاصّ و البتّه «در میان مشایخ صوفیه در باب سماع آرای متفاوتی»[1]دیده می‌شود که پرداختن به همه آنها نیاز به چندین کتاب مستقل دارد.[2] با وجود این، تقریباً قاطبهٔ عرفا نسبت به سماع، نظری مساعد دارند و معتقدند که: «سماع بیدار کردن است از خواب و جنباندن است از آرام و آب دادن است کشته را، تا خفته کیست و آرمیده کیست و کشته چیست؟»[3] آنان عقیده دارند که سماع وسیله‌ای است برای رسیدن به خداوند:

دل وقت سماع ره به دلدار برد — جان را به سرا پردهٔ اسرار برد
این فتنه چو مرکبی است، مر روح تو را — بر دارد و خوش به عالم یار برد[4]

از همین رو، ابوسعید گفته است: «قُومُوا وَ ارقُصُو لِلّهِ، برخیزید و رقص کنید برای خداوند سبحانه و تعالی».[5]و البتّه، این رقص باید از روی اخلاص و پاکی و صفای درون باشد:

مرد آن باشد که بی ریا رقص کند — از سوز دل و سر صفا رقص کند
آن سرو دراز است که با دامن تر — بر خیزد و از باد هوا رقص کند[6]

همچنین، گفته‌اند: «حقیقت سماع یادگار ندای قدیم است که روز میثاق از بارگاه جبروت و جناب احدیت، روان گشت که: أَلَستُ بِربّکُم[7] به سمع بندگان پیوست و

---

۱ . محمّد رضا شفیعی کدکنی، آنسوی حرف و صوت (گزیده اسرارالتوحید)، ص ۹۳.

۲ . کتابهای مستقلی در این زمینه تألیف یافته‌اند از جمله: اسماعیل حاکمی، سماع در تصوّف، تهران، انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۶۱. و: حسین حیدرخانی، سماع عارفان (بحثی کامل و فراگیر پیرامون سماع)، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۴.

۳ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۶۶.

۴ . عزیزالدین نسفی، الانسان کامل، صص ۴۰۴ – ۴۰۵.

۵ . محمّد بن منور میهنی، اسرارالتوحید، ص ۸۵.

۶ . جمال الدین شروانی، نزهة المجالس، با تصحیح و مقدمه، حواشی و توضیحات محمّد امین ریاحی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵.

۷ . قرآن مجید، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۷۲. (آیا من پروردگار شما نیستم؟).

ذوق آن به جان ایشان رسید، ندایی که مستودع آن در جهان است و مستقر آن در جان است، آنچه شاهد است، نشان است و آنچه عبادت است، عنوان است».[1] و گفته‌اند: «سماع، غذای ارواح اهل معرفت است».[2] و گفته‌اند: «سماع، سفیر حق است، سامع را بشارت دهد به وجدان مأمول».[3]

ابن عربی، سماع را به سه نوع تقسیم کرده است[4]: «اوّل، سماع طبیعی که به وسیلهٔ قوای انسانی و آلات موسیقی و اصوات حسی حاصل می‌شود و باعث طرب و شوق ظاهری می‌گردد. دوم، سماع روحانی که سالکِ دارایِ نفس ملکوتی، به وسیله آن حال و ذوق نماید و از آن در صریر، قلم صنع را بر لوح محفوظ شنود ... . سوم، سماع الهی است که آن شنیدن اسرار الهی است بلاواسطه و علامتش حیرت سامع است».[5]

امام محمّد غزالی نیز به معارضه با مخالفان سماع پرداخته است. او سماع را مباح دانسته و در باب آن این‌گونه آورده است: «بدان که معنی این سخن که «سماع حرام است» آن باشد که خدای– عزّ و جل– بر فعل آن عقوبت فرماید. و این کاری است که به مجرّد عقل دانسته نشود، بل به سمع دانسته شود. و معرفت حکمهای شرعی محصور است در نص، یا قیاس بر منصوص. و به نص آن می‌خواهیم که پیغامبر– صلّی الله علیه و سلم– به قول یا فعل خود ظاهر کرده باشد. و به قیاس آن معنی که از ألفاظ و افعال او مفهوم می‌شود. و چون در آن نصی نباشد و قیاسی بر منصوص مستقیم نشود، حرام گفتن آن سخنی باطل بود، و فعلی باشد که در آن حرجی نبود، چون دیگر مباحات. و در تحریم سماع نه نص دلالت می‌کند و نه قیاس. و در جوابی که دلیلهای جماعتی را که به تحریم مایلند، خواهیم گفت آن روشن می‌شود. و هر گاه که جواب دلیلهای ایشان تمام شود، در اثبات این غرض بسنده بود. و لیکن ما ابتدا کنیم و گوییم که نص

---

۱ . ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج۵، ص ۲۰۶.

۲ . ابوالقاسم قشیری، رساله قشیریه، ص ۶۰۲.

۳ . روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۶۳۴.

۴ . محیی الدین ابن عربی، فتوحات مکّیه، ج۲، صص ۳۶۶–۳۶۷ : «السّماع الروحانی، السّماع الطبیعی و السّماع الإلهی».

۵ . همانجا. همچنین: گل بابا سعیدی، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۴۴۸.

و قیاس هر دو بر اباحت آن دلیل است».[۱]

شمس تبریزی نیز در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مطالبی چند در باب سماع بیان داشته که تعدادی از آنها در مثنوی منعکس شده‌اند. نکتهٔ قابل توجّه اینجاست که مولوی برخلاف غزلیات خود در مثنوی معنوی چندان به سماع و مباحث پیرامون آن نپرداخته است. امّا به هر حال، تعدادی از نظریّات شمس در باب سماع در مثنوی منعکس شده‌اند که در ادامه، به بیان آنها می‌پردازیم.

سماع حلال و سماع حرام

شمس تبریزی معتقد است که سماع براساس ظرفیّتها و قابلیّتهای درونی افراد و با توجّه به این موضوع که آنها تا چه حدّ درون خویش را از هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی پاک کرده‌اند به سه نوعِ سماع حرام، سماع مباح و سماع واجب قابل تقسیم است. سماع حرام، سماعی است که توسط انسانهای غافل از یاد خدا صورت می‌گیرد. این دسته از افراد از سماع، هدفی جز لهو و لعب و خوشگذرانی ندارند و بنابراین، سماع برای ایشان حرام و بلکه در حکم کفر است: «فی الجمله سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آن چنان سماع. دستی که بی آن حالت برآید، البتّه آن دست به آتش دوزخ معذب باشد، و دستی که با آن حالت، برآید البتّه به بهشت رسد».[۲] بنابراین، طبق این نظر شمس، هرکسی قادر به انجام سماع راستین نیست و تا آن حالت و لطیفهٔ عرفانی خاص در کسی ظهور ننموده باشد، سماع بر او حرام است.

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که هر کسی قادر به انجام دادن سماع راستین نیست و کسانی که بدون خالی شدن از هواهای نفسانی به سماع روی می‌آورند حکم مرغ مردهٔ پوسیده‌ای را دارند که در خیال به دست آوردن انجیر هستند:

بر سماع راست هر کس چیر نیست   طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

---

۱ . ابو حامد محمّد غزالی، احیاء العلوم الدین، ج۲، ص ۵۷۸.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۳.

خاصه مرغی مردهٔ پوسیده‌ای　　پُر خیالی، اَعمی‌ای، بی‌دیده‌ای[۱]

ملاحظه می‌شود که مولوی نیز به طور ضمنی، با تشبیه انسانهای غافل به مرغی مرده، کور و پوسیده و تشبیه سماع به انجیر، می‌خواهد این موضوع را بیان کند که سماع بر انسانهای غافل حرام و اساساً، برای آنان درک فیض آن، غیرممکن است. از دید گاه مولوی «حلّیّت و حرمت در مورد اشخاص متفاوت است و بستگی دارد به آثاری که از آنها در نفس منعکس می‌گردد، چنان که طاعت و عبادت در مرد ریاکار مُورث دوری و بُعد از کمال ربوبی است و رقص و سماع و نظایر آن در مرد کامل مولَّد حالت و مزید اتصال است».[۲]

از دیدگاه شمس، علاوه بر این نوع سماع، سماعی دیگر است که «مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقّت آید»[۳] و بالاتر از آن: «سماعی که فریضه است و آن سماع اهل حال است، که آن فرض عین است. چنانکه پنج نماز و روزهٔ رمضان، و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است».[۴] یعنی آنچه باعث ادامهٔ زندگی روحانی عاشقان الهی می‌شود سماع است. همچنانکه سایر انسانها برای ادامهٔ حیات به غذا احتیاج دارند، عاشقان حضرت دوست نیز به سماع نیاز دارند.

مولوی هم سماع را غذای عاشقان دانسته و معتقد است که جان عاشقان به مدد سماع قوّت می‌گیرد و حیات ایشان به مدد سماع برپاست:

پس، غذای عاشقان آمد سماع　　که در او باشد خیال اجتماع
قوّتی گیرد خیالات ضمیر　　بلکه صورت گردد از بانگ صفیر[۵]

مولوی، سماع و نوای موسیقی را باعث فوران آتش عشق دانسته و معتقد است که عشق الهی به وسیلهٔ سماع، جان می‌گیرد:

---

۱ . مثنوی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۱۰۹۶.

۳ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۷۳.

۴ . همانجا.

۵ . مثنوی، ج ۲، ص ۳۲۲.

آتش عشق از نواها گشت تیز آن‌چنانکه آتش آن جوز ریز[۱]

بنابراین، به طور خلاصه، می‌توان گفت شمس و به تبع او مولوی، سماع را برای عاشقان مباح، بلکه واجب می‌دانند و سماع انسانهای غافل را امری ناپسند قلمداد می‌کنند، یعنی معتقدند که: «سماع برای اهل هوی، سم کشنده و برای اهل دل، داروی شفابخش است».[۲]

سماع؛ رفع کننده نقص و حجاب

شمس تبریزی معتقد است که چه بسا حجابهایی که به واسطهٔ هیچ ریاضت و عبادتی از میان نروند؛ امّا با یک بار سماع خالصانه و عاری از حبّ و بغض، از قلب سالک کنار بروند. او این مفهوم را در ضمن حکایت شیخ احمد غزالی و خواجهٔ سنگان این‌گونه بیان می‌دارد: «شیخ احمد غزالی را چیزی مشکل شده بود و حجاب او گشته، از هیچ کس حجاب او برنمی‌خاست. او با خود هم مردی بسیار کرد ... ریاضتهای پنهان کشیدی که هیچ کس بر آن وقوف نیابد ... او را آوازی آمد یا الهامی آمد، که این حجاب تو پیش خواجهٔ سنگان[۳] حل شود. برخاست و برفت. همان روز که دررفت خواجه را سماعی بود. در آن سماع آن مشکل حل شد».[۴] ملاحظه می‌شود که از دیدگاه

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۳۲۲.

۲ . سید یوسف ابراهیمیان آملی، آفتاب عرفان، ص ۳۸۹. وی برای اثبات گفتهٔ خود، این بیت از مثنوی را ذکر کرده است: همچو نی زهری و تریاقی که دید همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
(مثنوی، ج۱، ص ۳).

۳ . شهر سنگان با پیشنهٔ تاریخی طولانی در شرق ایران بین شهرستانهای گناباد و خواف است. وجه تسمیه آن به دلیل مزار *شاه سنگان*، است. در متن های عربی و دورهٔ اسلامی، سنگان به سنجان تغییر کتابت داده، اما در ادبیات شفاهی همواره سنگان تلفظ شده است. شاه سنجان، رکن‌الدین محمود سنجانی، از زمرهٔ عرفا و شعرای قرن ششم، از سلسلهٔ چشتیه و از خواص مریدان خواجه مودود چشتی(متوفی۵۲۷)است که در سال ۵۹۳ یا ۵۹۷ یا ۵۹۹ در سنجان وفات یافته و در همانجا مدفون است. رکن‌الدین محمود تا پیش از درک خواجه مودود چشتی به *خواجه سنجان* معروف بوده است و خواجه مودود فرمود تا او را شاه سنجان گویند(ر.ک: دهخدا، لغت نامه، ذیل شاه سنجان). به احتمال زیاد، مراد شمس از خواجه سنگان، همین شخصیّت است.

۴ . مقالات شمس، ج۱، صص ۳۲۳ – ۳۲۴.

شمس، سماع می‌تواند رفع کنندۀ حجابها و کامل کننده نقصّها باشد.

مولوی نیز همانند شمس، معتقد است که سماع باعث رفع حجاب و اصلاح نقص می شود و عامل مهمی برای کمال یافتن سالکان است[1]:

جانهای بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل
در هوای عشق حق، رقصان شوند همچو قرص بدر بی نقصان شوند[2]

مولوی در این ابیات، سماع و رقص عاشقانه را باعث از بین رفتن نقصّها و کسب کمال مطلق دانسته است. او «سالک را به گیاه و درخت تشبیه می‌کند، از آن جهت که چون بهار در می‌رسد و هوا لطیف و جان بخش می‌گردد و آفتاب بهاری بر زمینها و درختان می‌تابد از تأثیر بهار، زندگی از سر می‌گیرد، دانه بر خود می‌شکافد و شاخۀ نرم و لطیف گیاه، سر از زیر خاک بر می‌کشد و پوست درخت، در برابر قوّت روح نباتی مقاومت نمی‌کند؛ شاخ و برگ از زیر پوست سطبر، جوانه می‌زند و ترکۀ تر و تازه تا به بالای درخت قد می‌افرازد. همچنین، قوّت وارد و انفعال نفسانی که متعقب سماع است، تأثیر بهار می‌بخشد و باطن افسرده و خاموش سالک را در حرکت می‌آورد تا به رقص بر می‌خیزد»[3] و به واسطۀ این رقص و سماع، همچون قرص کامل ماه در شب چهاردهم بی نقصان و درخشان می‌شود.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که شمس و به تبع او مولوی، معتقدند که سماع راستین باعث رها شدن سالک از نقصّها و حجابها شده و او را به سمت کمال روحانی سوق می‌دهد. شمس در جای دیگر از سخنان خود به این مفهوم اذعان دارد که سماع باعث بیرون آمدن سالک از حجابها و حرکت او به سمت درک و لقاء پروردگار می‌شود: «این تجلّی و رؤیت خدا، مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند، از عالمهای دگر برون آردشان سماع و [به] لقای حق پیوندد».[4]

مولوی هم معتقد است که سماع و رقص خالصانه؛ آدمی را از بار شهوات نفسانی و

---

۱ . ر.ک: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، ج۱، ص ۳۰۲. و: محمّد استعلامی، شرح مثنوی، ج۱، ص ۳۴۶.
۲ . مثنوی، ج۱، ص ۸۳.
۳ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۴۶۷.
۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۷۲.

خودخواهی رها می‌کند[1] و در نتیجه، باعث حرکت آدمی به سمت کمال و دیدار حضرت حق تعالی می‌گردد:

رقص آنجا کن که خود را بشکنی پنبه را از ریش شهوت برکنی
رقص و جولان بر سَرِ میدان کنند رقص، اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دستِ خود، دستی زنند چون جهند از نقصِ خود، رقصی کنند[2]

در حقیقت، «مردان الهی و عاشقان ربّانی برای زبون ساختن نفسشان و خون کردن جگرهایشان رقص و جولان می‌کنند. مردان الهی وقتی از خود خلاص شدند، دستی می‌زنند و نیز وقتی از قفس خویش جستند و به کمال رسیدند، رقص می‌کنند».[3]

در چنین رقص و سماعی است که سالک از عوالم جسمانی رها شده و به عوالم روحانی قدم می‌گذارد:

جسمشان رقصان و جانها خود مپرس و آنکه گِردِ جان از آنها خود مپرس[4]

«مقصود این است که رقص، حرکت جسمانی است که بر اثر قوّت وارد پدید می‌آید، ولی جانهای سالکان، وجدی روحانی دارد که در بیان نمی‌آید و این حالتِ جسم و جان سالکی است که چرخ می‌زند و به دور خود می‌گردد، رقص دیگر و وجد برتر، از آنِ سالکی است که به گرد جان و روح قدسی یا جانِ جان و ولی کامل چرخ زند و آن حالتی است که در سؤال و جواب نمی‌گنجد؛ زیراً ادراک ما از فهم چنان وجدی کوتاه است».[5]

در نهایت، می‌توان گفت شمس سخنانی چند در باب سماع بیان نموده که برخی از آنها در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند. به عنوان نمونه، شمس سماع را با توجّه به احوال سماع کنندگان به سه دستهٔ سماع حرام، مباح و واجب تقسیم کرده و معتقد است که تا انسانی از هواهای نفسانی خالی نشود سماع برای او جایز نبوده، بلکه حرام است؛ امّا برای انسانهای زاهد، مباح و برای عارفان و عاشقان حق تعالی همچون غذای روزانه

---

۱ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۵۷۲.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۷.

۳ . رسوخ الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی، ج۷، ص ۶۸.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۸۳.

۵ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۴۷۹.

واجب است. مولوی نیز تقریباً تقسیم بندی‌ای مشابه شمس عرضه کـرده اسـت. او نیـز سماع را برای خامان و غافلان حرام می‌داند و معتقد است که هـر کسـی را بـه سـاحت سماع راستین راه نیست. او همچنین، سماع را برای عاشقان حضرت حق، همچون غـذا دانسته که برای ادامهٔ حیات واجب است. علاوه بـر ایـن، شـمس و بـه پیـروی از او او مولوی، سماع را برطرف کنندهٔ حجابها و نقصّها می‌دانند و معتقدنـد کـه مـردان پـاک و سالکان الی الله به وسیلهٔ سماع، از نقصّـها رهـا مـی‌شـوند و بـه سـمت کمـال و دیـدار پروردگار، حرکت می‌کنند.

در انتهای این فصل، می‌توان به اختصار، این‌گونه نتیجه گرفت که شمس تبریزی در میان سخنان پراکنده خود، مسائل مختلفی را پیرامون موضوعات عرفـانی از جملـه پیـر، مرید، ولایت، اسرار حق، عنایت، ریاضت، خلوت، سکوت و ... بیان کرده که هر یک از این نظریّات به نوبهٔ خود، تأثیر بسزایی در شکل‌گیری اندیشه‌های عرفانی مولوی داشـته است؛ به طوری که مولوی این نظریّات را در جای‌جای مثنوی خود، بیان داشـته و گـاه به شرح و بسط آنها پرداخته است.

در این فصل نشان داده شد که آبشخور بسیاری از اندیشه‌های عارفانهٔ مولوی در مثنوی، سخنان شمس یا همان مقالات شمس تبریزی بوده است. به عبارت دیگر، بسیاری از اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی توسط مولوی، در مثنوی معنوی بازتاب یافته‌اند.

فصل ششم
بازتاب مفاهیم کلامی– فلسفی
مقالات شمس در مثنوی مولوی

در میان سخنان پراکندهٔ شمس در مقالات او، مقداری مفاهیم کلامی- فلسفی نیز وجود دارد. این مطالب اگرچه به صورت مختصر و گاه به صورت اشاره‌وار مطرح شده‌اند، امّا دارای ارزشی ویژه هستند؛ زیرا با بررسی آنها، تفکّرات کلامی- فلسفی شمس بخوبی برای ما آشکار می‌شود. در ادامه، علاوه بر بیان طبقه‌بندی شدهٔ این دسته از نظریّات شمس، به بررسی چگونگی بازتاب آنها در مثنوی مولوی خواهیم پرداخت.

قبل از ورود به بحث پیرامون نظریّات شمس، لازم است که ابتدا به صورت بسیار مختصر دربارهٔ علم کلام و فلسفه، تاریخچه، شباهتها و تفاوتهای آنها، توضیحاتی را عرضه بداریم.

علم کلام

در این بخش به تعریف، تاریخچه، دلایل نامگذاری و فایده علم کلام می‌پردازیم و در انتها تفاوتها و تشباهات علم کلام و فلسفه را بررسی خواهیم کرد.

تعریف علم کلام

علم کلام، یا علم اصول دین، یا فقه اکبر[1] «در واقع، علمی است که آدمیان با استفاده از آن، بر اثبات عقاید دینی خود، با ارائهٔ حجّتها و دفع شبهات اقتدار می‌یابند».[2] به عبارت دیگر، علم کلام «علمی است که از ذات و صفات و احوال ممکنات از مبدأ تا

۱ . محمّد علی الفارق التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکته، بی نا، ۱۸۶۲م، ج۱، ص ۸۷.

۲ . قاضی عضدالدین ایجی، کتاب المواقف، تصحیح عبدالرحمان عمیره، بیروت، انتشارات دارالجبل، ۱۹۹۷م، ج۱، ص ۳۱.

معاد، براساس قانون اسلام، بحث می‌کند».[1] علم کلام «آگاه شدن به اموری است که انسان با دانستن آن، در اثبات عقاید [خود] برای دیگران و ملزم کردن آنان بدان اعتقاد، از طریق ادلّهٔ و ردّ شبهه‌هایی که پیرامون آنها مطرح شده است، توانایی کامل به‌دست می‌آورد».[2]

عدّه‌ای دیگر از محقّقان، در تعریف علم کلام گفته‌اند که علمی است، متضمنِ اثبات عقاید ایمانی به وسیلهٔ ادلّه عقلی و ردّ بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهبِ سلف و اهل سنّت منحرف شده‌اند.[3] بعضی دیگر، گفته‌اند: «کلام صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلّف باشد از مقدمات مسلّمه و مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیّات و خواه نه».[4]

در مجموع می‌توان گفت، علم کلام «عبارت از علم آگاهی بر اعتقادات اصولی دین، از طریق ادلهٔ عقلی است».[5]

تاریخچه علم کلام

محقّقان علم کلام نتوانسته‌اند تاریخ مشخص و دقیقی از زمانی که برای نخستین بار، استدلالِ عقلی در اصول عقایدِ اسلامی، کلام نامیده شده است، تعیین کنند؛ امّا بیقین می‌دانیم که اوایل سدهٔ چهارم، چند تن به این شیوه، علم یا فنّ کلام نام داده‌اند.[6] ابوالحسن علیّ بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴ ه.ق) از جمله مهم‌ترین این افراد است

---

۱ . شریف جرجانی، التعریفات، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۵، ص ۲۳۷.

۲ . عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلام در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۱۷.

۳ . ابوزید عبدالرحمان بن محمّد ابن خلدون، مقدمهٔ ابن خلدون، ترجمه محمّد پروین گنابادی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ج۲، ص ۹۳۳.

۴ . ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۲.

۵ . محمّد راغب پاشا، سفینة الراغب، بولاق، بی نا، ۱۳۸۲ هـ.ق، ص ۲۰.

۶ . علی اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۳۵.

که در کتاب «مقالات الاسلامییّن»[۱] خود، از علم کلام سخن به میان آورده است.

خوارزمی(متوفی ۳۸۷ ه.ق) در کتاب «مفاتیح‌العلوم»، علوم زمان خود را به دو بخش علوم شریعت و متصرّفات آن، و علوم عجم از یونان و غیر آن تقسیم کرده و طی دو مقاله، به ذکر اقسام و ابواب و فصول آنها پرداخته است. او علم کلام را از علوم شریعت و علمی مستقل به شمار آورده، ولی از حیث ترتیب، آن را بعد از فقه قرار داده است.[۲]

ابن سینا(متوفی ۴۲۸ ه.ق) در رسالهٔ «فی اقسام العلوم العقلیه»، به تقسیم علوم عقلی پرداخته، مباحث مربوط به اثبات حق تعالی، توحید، معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء و معاد را که میان فلسفه الهی و علم کلام مشترک است، از مباحث فلسفه اولی به شمار آورده و از علم کلام نیز نام برده است.[۳]

ابن ندیم(متوفی ۴۳۰ ه.ق) نیز در کتاب «الفهرست»، علوم متداول روزگار خود را در ده مقاله تنظیم کرده و مقاله پنجم به علم کلام، متکلّمان، اسامی کتب و اخبار آنها اختصاص داده است.[۴]

دلایل نامگذاری علم کلام

در وجه تسمیه علم کلام، دلایل مختلفی ذکر شده است. به عنوان نمونه، عدّه‌ای علم کلام را مترادف نُطق و در نتیجه علم کلام را همان علم منطق دانسته‌اند.[۵] عدّه‌ای گفته‌اند، چون قدیمی‌ترین مسأله‌ای که در میان مسلمانان راجع به آن اختلاف افتاد،

---

۱ . ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامییّن و اختلافِ المُصلّین، بـه اهتمـام محمّـد محیـی‌الـدین عبدالحمید، چاپ دوم، قاهره، مکتبه نهضت، ۱۳۸۹ه.ق.

۲ . ابوعبدالله محمّد خوارزمی، مفاتیح‌العلوم، ترجمـه حسـین خـدیوجم، چـاپ دوم، تهـران، انتشـارات علمـی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۹.

۳ . محسن جهانگیری، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۴۷.

۴ . محمّدبن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمّدرضا تجدّد، تهران، انتشارات اسـاطیر، ۱۳۸۱، صـص ۲۸۹- ۳۶۶.

۵ . علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۳۱.

مسأله کلام خدا و حدوث و قدم قرآن است، این علم را کلام نامیدند.[۱] همچنین، «گفته‌اند از آنجا که مبنای آن علم، تنها مناظرات نسبت به عقاید است و نظری به عمل در آن علم نیست، آن را کلام گفته‌اند و یا از آن روی که اصحاب این علم در مسائلی تکلّم کرده‌اند که گذشتگان از آن خودداری کرده‌اند».[۲]

عدّه‌ای پنداشته‌اند که چون متکلّمان مباحث خود را با عناوینی همچون «کلام فی‌الایمان»، «کلام فی‌الحادث و القدیم» و ... شروع می‌کرده‌اند، به مرور زمان علمی که ایشان از آن سخن می‌گفته‌اند، به علم کلام موسوم شده است.[۳] بعضی دیگر، معتقدند که چون متکلّمان نخستین، کسانی بودند که «اثبات کلام برای خدا» کردند و قبل از ایشان گروه دیگری این کار را نکرده بود، علم ایشان را کلام نام نهادند.[۴]

موضوع علم کلام

موضوع علم کلام، «قضایای معلوم است از آن جهت که اثبات عقاید دینی به گونه‌ای نزدیک یا دور، به آن وابسته باشد».[۵]

علم کلام، «علاوه بر موضوعات فلسفه طبیعی و مابعدالطبیعی در موضوعاتی هم که تنها جنبهٔ دینی دارد بحث می‌کند؛ مانند اثبات لزوم نبوّت به طور کلّی (نبوّت عامّه)، و نبوّت خاصّه (نبوّت پیامبر اکرم(ص))، و بحث در مسأله امامت، بحث در مسائل جبر و اختیار، عدل خدا، بحث در کلام الله و قدیم یا مخلوق بودنِ آن، و اثبات معاد».[۶] به عبارت دیگر، علم کلام عبارت است از «عقایدِ ایمانی که از سوی شریعت، صحیح

---

۱ . ابوالعباس شمس الدین احمد ابن خلکان، وفیات الاعیان، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۴ هـ‌ق، ج۲، ص ۵۵.

۲ . ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ ششم، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۶۲، ج۱، ص ۸۴، همچنین: محمّد علی الفاروق التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج۱، صص ۲۳-۲۴.

۳ . جمال‌الدین مقدادبن عبدالله السیوری الحلی، ارشادالطالبین الی نهج المسترشدین، قم، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۴.

۴ . سید جعفر کشفی بروجردی، اجابة المضطرین، چاپ دوم، تهران، نشر حیدری، ۱۳۷۷ه.ق، ص ۲۰۰.

۵ . سعیدالدین تفتازانی، شرح‌العقاید النسفیّه، سنندج، دارالکردستان، ۱۳۷۶، ص۹. همچنین: شیخ عبدالقادر تختی سنندجی، تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام، سقز، نشر محمّدی، بی‌تا، ص ۸-۱۱.

۶ . علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۳۰.

فرض می‌شود؛ به نحوی که با دلایل عقلی هم به صحّت آن، استدلال توان کرد».[۱]

فایدهٔ علم کلام

به طور خلاصه، می‌توان گفت اصلی‌ترین هدف علم کلام، رساندن انسان به سعادت دنیوی و اخروی است. قاضی عضدالدین در این مورد، این‌گونه گفته است: «غایت کلام، رسیدن به سعادت دنیا و عقبی است؛ چرا که رسیدن به چنین پیروزی‌ای ذاتاً مطلوب است و منتهای اغراض و غایتِ غایات است».[۲] از نظر متکلّمان، «علم کلام اشرفِ علوم است، چون اساسِ احکام شرعی و رئیسِ علومِ دینی است و معلوماتش هم عقایدِ دینی اسلامی است و غایتش رسیدن به سعادتِ دنیا و آخرت است».[۳]

بنابراین، می‌توان گفت فایدهٔ علم کلام، «ترقّی از حضیض تقلید و رسیدن به اوجِ قُلّهٔ یقین است، همچنین راهنمای رهجویان از طریقِ روشن کردن دلایل و براهین برای آنان. علاوه بر آن، وادار کردن مخالفان به پذیرش حق، از طریق اقامهٔ دلیل در مقابل آنها، و نیز پاسداری از مبانی دین از خطر شبهات اهل باطل تا آن را گرفتار تزلزل نسازند و بالاخره، این هدف که دیگر علوم دینی بر آن مبتنی شود؛ زیرا این علم، پایهٔ دیگر علوم دینی است».[۴]

امام محمّد غزالی(۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) نیز اگرچه در هنگام تقسیم علوم، کلام را در زمرهٔ علوم قرار نمی‌دهد،[۵] با وجود این، معتقد است که متکلّمی که بر مسیر صلاح باشد، حکم نگهبانی را دارد که کاروانی را به سوی حجّ هدایت می‌کند: «پس، باید متکلّم حدّ خویش از دین بداند که منزلت او در دین، منزلت نگاهبان است در راه حج. پس، اگر نگاهبانی اقتصار نماید از حاجّ نبود؛ و متکلّم اگر بر مناظره و مدافعه اقتصار نماید و سالک راه آخرت نشود و به تعهد دل و اصلاح آن مشغول نگردد، اصلاً از علمای دین

---

۱ . علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۲۹.

۲ . قاضی عضدالدین ایجی، کتاب المواقف، ج۱، صص ۴۰-۴۱.

۳ . سعدالدین تفتازانی، شرح العقاید النسفیّه، ص ۹.

۴ . عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۲۲.

۵ . امّام محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ج۱، ص ۱۸.

نباشد».[۱] به همین دلیل، غزالی آموختن علم کلام را واجب کفائی دانسته و معتقد است که در هر شهر و ولایتی باید کسی به این علم اشتغال ورزیده و دلهای مسلمین را از شک و شبهه پاک کند تا مردم آن شهر و ولایت به واسطهٔ وجود شبهات، از دین خارج نشوند.[۲]

تفاوتها و شباهتهای کلام و فلسفه

گرچه ما این فصل را با مسامحه اندیشه‌های کلامی- فلسفی شمس تبریزی نامیده و آنها را تا حدودی مترادف هم دانسته‌ایم، امّا حقیقت امر این است که- در عین شباهتهای زیادی که میان مباحث مطرح شده در علم کلام و فلسفه وجود دارد- تفاوتهای اساسی‌ای نیز میان آنها موجود است. اصلی‌ترین تفاوت علم کلام و فلسفه از آنجا آغاز می‌شود که «فیلسوف اندیشهٔ خود را آزاد می‌داند و آن را در همهٔ پهنه‌هایی که می‌خواهد- فارغ از سازگاری یا ناسازگاری آن با دیانت- به جولان در می‌آورد؛ ولی متکلّم، این کار را فضولی می‌داند و از همین جاست ...که فلسفی را مردِ دین نمی‌داند».[۳] به بیان دیگر، «اگر دربارهٔ خدا و جهان که ما نیز جزئی از آن هستیم، آزادانه بحث شود، و این قید و شرط در میان نباشد که نتیجهٔ بحث الزاماً با یکی از ادیان موافق درآید، چنین بحثی را «فلسفه» گویند؛ امّا همین که به این قید مقیّد و ملزم باشیم که حتماً بحث ما با یکی از ادیان موافق درآید، و یا در برابر مُبتدعان و مخالفان حراست کند، و در نتیجه در تعقّل از حریم دین پا بیرون نگذاریم، چنین بحث و پژوهشی را علم کلام گویند».[۴]

با وجود این، یکی از اصلی‌ترین ابزارهای متکلّمان، عقل و استدلال است و همین موضوع پل ارتباطی محکمی است میان کلام و فلسفه که آنها را به هم پیوند داده است. «در این معنی کلام و فلسفه به هم نزدیک می‌شوند، و در دوره‌هایی از تاریخ تفکّراتِ

---

۱ . امّام محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ج۱، ص ۶۵.

۲ . همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح محمّد علی صبیح، مصر، بی نا، ۱۳۸۲ه.ق، صص ۹-۱۰.

۳ . علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۱۰.

۴ . همان، ص ۷.

عقلی اسلامی چنان شده است که کلام و فلسفه و مباحث و اصطلاحاتِ آن دو علم، با هم درآمیخته‌اند».[۱]

اساساً متکلّمین، «سه وظیفه اساسی داشته‌اند: اثبات، تبیین و دفعِ شبهات، و دفاع از حریم دین. آنان برای هر سه وظیفه، بیشتر دلایلشان را هم از درونِ دین و هم از برونِ دین جستجو می‌کرده‌اند. بنابراین، بسیاری از ابزارهای کار متکلّمان، از فیلسوفان به وام گرفته شده، و برخی هم ساختهٔ خود آنان است».[۲] بدین ترتیب، شباهتهای زیادی میان اصطلاحات، مبانی و مباحث فیلسوفان و متکلّمان وجود دارد که ممکن است در وهله نخست، این دو علم یکسان به نظر آیند.

با همهٔ اینها، باید در نظر داشت که تا عصر خواجه نصیرالدین طوسی(۵۸۰-۶۳۵ ه.ق)، متکلّمان، اعتنایی به فلاسفه نداشتند؛ با آنها هم مشرب نبودند و چه بسا مخالف هم بودند و گاهی مخالفتها شدید و بنیادی بود؛ امّا در زمان خواجه نصیرالدین طوسی، علم کلام تا حدود زیادی فلسفی شد، یعنی این که خواجه نصیر، ابزارهای لازم برای انجام وظایف متکلّمانه را از فلسفه وام گرفت.[۳]

فلسفه

در این قسمت، به صورت بسیار مختصر، به تعریف فلسفه و پیشینهٔ تاریخی آن، از زمان شکل‌گیری تا به وجود آمدن فلسفه اسلامی، می‌پردازیم.

تعریف فلسفه

واژهٔ فلسفه از ریشه فیلوسوفیایِ یونانی بوده و مرکب از دو جزء است: فیلوسس[۴] به

---

۱ . علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۷.

۲ . جمال احمدی، بررسی اندیشه‌های کلامی در آثار سنایی غزنوی، پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، ۱۳۸۶، ص ۲۱.

۳ . همان، ص ۲۲.

۴ . Philososs

معنای دوست و دوستدار و سوفیا[۱] به معنای حکمت، علم به حقایق موجودات به اندازه توانایی بشر.[۲] پس فیلسوف به کسی گفته می‌شود که علم و دانش را دوست داشته و در جستجوی آن باشد.

اِخوان الصّفا، معتقدند که «فلسفه، آغازش دوست داشتن دانش‌هاست، وسطش معرفت حقایق موجودات به قدر طاقت انسانی است و آخرش گفتار و کردار بر وفق علم است».[۳]

فلسفه، در اصطلاح «نام فنّ خاصّی است که بنای آن بر تفکّر و استدلال عقلی است، ریشهٔ یونانی دارد، در تمدن اسلامی اطلاق حکمت به آن شده است. تعریف قدیمی آن، عبارت است از: علم به احوال اعیان موجودات، بدان سان که در نفس‌الامر هست، به اندازهٔ توانایی انسان».[۴]

ملاصدرای شیرازی در تعریف فلسفه گفته است: «فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به واسطه معرفت حقایق موجودات در حدّ وسع انسان و حکم به وجود موجودات از روی تحقیق و به استناد برهان و نه از روی ظنّ و تقلید».[۵]

حکما، به طور کلّی، فلسفه را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: فلسفه عملی یا حکمت عملی و فلسفه اکتسابی نظری یا حکمت نظری. حکمت عملی، شامل تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدنیّه است. حکمت نظری، شامل سه قسم است: فلسفه ادنی(علم طبیعی)، فلسفه اولی(الهیات) و فلسفه اوسط(بحث از اموری می‌کند که در وجود خارجی به مادّه احتیاج دارند، مثل ریاضیات).[۶]

---

۱ . Sofia

۲ . علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ج۱۱، ص ۱۷۲۰۷.

۳ . حنّا الفاخوری، خلیل‌الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمّد آیتی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴.

۴ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۰.

۵ . ملاصدرای شیرازی، الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه، ج۱، صص ۲۰-۲۲.

۶ . علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ج۱۱، ص ۱۷۲۰۷.

انگیزۀ فلسفه، «شوق و عشق به شناختن است و هدف آن، دستیابی به نظامی خردمندانه برای شناختن ذات اشیاست. فلسفه از طبیعت اندیشیدن و اندیشمند بودن انسان بر می‌خیزد و در واقع، همان اندیشیدن خردمندانه است».[۱]

پیشینۀ مختصر فلسفه

فلسفه به معنای سنجش دقیق و قانونمند مفهومها و اندیشه‌ها، از سقراط آغاز می‌شود، از این رو، در تاریخ فلسفه، سیر اندیشه در یونان را ملاک و مبنای بررسی‌های تاریخی فلسفه قرار می‌دهند.[۲]

به طور بسیار مختصر، می‌توان گفت که فلسفه یونان چهار دوره مهمّ دارد: ۱- از طالس تا سقراط (از قرن هفتم تا پنجم ق. م)، ۲- سقراط، افلاطون، ارسطو (قرن پنجم و چهارم ق.م)، ۳- از مرگ افلاطون تا آغاز فلسفه نوافلاطونی (از پایان قرن چهارم ق. م تا قرن سوم .م)، ۴- نوافلاطونی (از قرن سوم تا ششم میلادی).[۳]

اندکی پس از تأسیس خلافت عباسی، ترجمه آثار علمی و فلسفی یونانی به زبان عربی آغاز شد،[۴] همین امر سبب شد که آرای فلاسفۀ یونان در میان مسلمان رسوخ کرده و با مرور زمان فیلسوفان بزرگ مسلمانی همچون ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی(۱۸۴-۲۵۸ه.ق) معروف به الکندی در فرهنگ اسلامی ظهور کنند.[۵] پس از کندی، فیلسوفان بزرگ دیگری همچون، زکریای رازی(متوفی۳۱۱-۳۲۰ه.ق)، فارابی (متوفی۳۳۹ه.ق) و ابن سینا(متوفی۴۲۸ه.ق) در میان مسلمانان ظهور کرده و اندک اندک

---

۱ . سیدمحمّد خالد غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۱۷-۱۸.

۲ . سیدعبدالحسین نقیب زاده، درآمدی به فلسفه، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۵، ص۱۲.

۳ . سَروِپالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ج۲، صص ۱۹-۷۶.

۴ . وات منتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزّتی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۹.

۵ . همان، ص ۶۳.

نحلهٔ سترگ فلسفه اسلامی را پایه‌گذاری کردند.[۱]

از لحاظ نظری، مکتبهای فلسفی که در تمدن اسلامی مورد توجّه بوده، بنابر مشهور دو مکتب مشاء و اشراق بوده است. «منشأ این دو مکتب را به طور اصولی، یونان باستان می‌دانند. مکتب یا روش فکری ارسطو را که یک روش منظم و منضبط بود، روش مشائی نامیده‌اند و روش فکری افلاطون را که یک روش ذوقیِ الهامی بود، روش اشراقی نامیده‌اند ... . می‌گویند، در تمدن اسلامی، ابن سینا نظام فلسفی ارسطویی را برگزیده و از اوانِ نقل و ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به تمدن اسلامی، هیچ یک از اندیشمندان کاملاً پیرو مکتبِ افلاطون نبوده‌اند و عمدتاً متوجّه افکار و اندیشه‌های نوع مشائی ارسطویی بوده‌اند و تنها فیلسوفی که از اصول فلسفه اشراقی پیروی کرد، در قرن ششم، شهاب‌الدین سهروردی بود که البتّه این مطلب به صورت کلّی و مطلق صحّت ندارد و اصولاً هیچ فیلسوفی در تمدن اسلامی، مشائی محض و اشراقی محض نبوده است ... . هدفی که آنها از فلسفه الهی و امور متافیزیکی داشته‌اند، به وجود آوردن یک نظام درست مدنی براساس علم و عمل بوده»[۲] است. به همین دلیل، فلاسفه اسلامی اصراری در پذیرش تام و مطلق تفکّرات فیلسوفان یونان نداشتند و همین موضوع، باعث شد که اندک اندک در دوره‌های بعدی فلسفه اسلامی به علم کلام نزدیک شود و «سرانجام، در حالی که عمر فلسفه به عنوان یک رشته جداگانه سرآمد، قسمتهای بسیاری از آن به علم کلام پیوست ... بنابراین، باید به خاطر داشته باشیم که دو جریان فکری جدا از هم، در یکدیگر تنیده شده‌اند».[۳]

حال، پس از این مباحث مختصر پیرامون علم کلام و فلسفه به سراغ آراء و عقاید کلامی- فلسفی شمس تبریزی می‌رویم. همانطور که در ابتدای این فصل نیز یادآور شدیم، شمس در ضمن سخنان خود، مقداری مباحث کلامی- فلسفی را نیز مطرح کرده است که به نوبهٔ خود، حائز اهمیت است. در ادامه، ضمن بیان ساختارمند این نظریّات، میزان بازتاب آنها را در مثنوی مولوی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

---

۱ . وات منتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۶۴.

۲ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۷.

۳ . وات منگتمری، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱.

قبل از ورود به طرح مباحث یاد شده، اشاره به این موضوع ضروری می‌نماید که تفکّرات کلامی- فلسفی شمس، بیشتر جنبه کلامی دارند تا فلسفی محض. اساساً، شمس نظر مساعدی نسبت به فلسفه و فلاسفه ندارد و در اکثر سخنان خود انتقادات شدیدی از آنها کرده است. بنابراین، قبل از ورود به مباحثی همچون جبر و اختیار، حدوث و قِدَم، ایمان ، رؤیت و ... به بررسی نظریّات شمس در باب فلسفه می‌پردازیم و همچنین میزان بازتاب این اندیشه‌ها را در مثنوی مولوی، مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

نظریّات شمس در باب فلسفه و بازتاب آنها در مثنوی مولوی

شمس معتقد است که «فیلسوف»، یعنی کسی که چیزهای بسیاری می‌داند؛ امّا آگاه به همهٔ اسرار عالم نیست و همین دانش بسیار فلسفی، باعث شده که او از مسیر حقیقت گم گشته و منکر نبوّت و معاد شود. بنابراین، از دیدگاه شمس، دانشِ فیلسوف، به جای سعادت، باعث شقاوت و گمراهی او شده است: «می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند، سجود می‌کردند، برون می‌آمدند که فلسفی است؛ «الفیلسوف»، دانا به همه چیز. من آن را از کتاب محو کردم؛ گفتم: آن خداست که داناست به همه چیز؛ الّا نبشتم: «الفیلسوف»، دانا به چیزهای بسیار. قیامت را منکر بودی؛ گفت: الّا فلک از سیر باز ایستد. گفتم: عالم چون برقرار ماند؟ انبیاء را گویند حکیم بودند؛ الا جهت مصالح خلق چنین گفته‌اند. شق قمر را منکرند».[۱]

از سخنان شمس، مشخص می‌شود که او «فلسفه» و «فیلسوف» را دانا به چیزهای بسیار می‌داند و برای علم او ارزش قائل است. او در جای دیگر، فلسفه را در صدر علوم و دشوارترین علوم دانسته است[۲]: «این سهلترین علوم، علم استنجاست و توابع

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۶۰.

۲ . مولوی هم معتقد است فلسفه از زمره علومی است که بر سایر علمها پیشی گرفته است، هرچند به کمال معرفت نرسیده:

علم نیرنجات و سحر و *فلسفه*	گرچه نشناسند حقّ المعرفه
لیک کوشیدند تا امکان خود	*برگذشتند از همه اقران خود*

(مثنوی، ج۳، ص ۱۷۶).

فقه. از آن مشکلتر: اصول فقه، از آن مشکلتر: اصول کلام، از آن مشکلتر: علم فلسفه و الهی که می‌گویند با انبیاء پنجه می‌زنند».[۱]

مشکل شمس با فلاسفه از آنجا آغاز می‌شود که فلاسفه، فلسفه را برای سعادت بشر کافی می‌دانند و دیگر نیازی به نبوّت انبیاء نمی‌بینند و معجزات و کرامات پیامبران و اولیاء را منکر می‌شوند. شمس، معتقد است که اگر فلاسفه از متشرّعان و قدرت آنها هراس نداشته باشند، تفکّرات خود را در سطحی گسترده در جوامع ترویج خواهند داد، و چون شمس تفکّرات آنها را صحیح نمی‌داند، بنابراین به سرزنش آنها برمی‌خیزد: «اگر بیم تیغ نباشد، طریقهٔ خود را گویند که ثابت کنیم و ژاژ می‌گویند و آنچه افلاطون و توابع او گویند که اگر همه همچو ما بودندی انبیاء حاجت نبودی، ژاژ است».[۲]

پس، از آن‌جایی که فلاسفه به ستیز با شریعت، پیامبران و اولیاء برخاسته‌اند، شمس به ستیزهٔ با آنها برخاسته و سخنان آنها را ژاژ و بیهوده دانسته است وگرنه شمس، با اصل فلسفه و تفکّر و حکمت سر ستیز ندارد.

مولوی نیز همچون شمس، با اصلِ حکمت و فلسفه مشکلی ندارد؛ بلکه «طعن جدّی مولانا متوجّه آن‌گونه سخنان برخی از فلاسفه است که متضمنِ شک در تعالیم شریعت و مبانی آن است»[۳]، وگرنه «مثنوی هیچ جا از بینش فلسفی خالی نیست و کمتر مسأله‌ای از امّهات مباحث اهل فلسفه است که مولانا مطرح نکرده و جوابی برهانی یا تمثیلی به آن نداده باشد».[۴]

باید به این نکته توجّه داشت که اساساً، «مراد مولوی از فلسفه و فلسفی خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بلکه مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده، حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون و چرا کردن در امور است؛ چنانکه پیش خود برای هر امری سبب و علّتی می‌تراشند؛ و آنچه را که در حوصلهٔ فهم و ادراک آنها

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۱۳.

۲ . همانجا.

۳ . جلیل مشیّدی، نگرشی بر اندیشه‌های مولوی (انتقاد گونه‌ای بر مثنوی)، اراک، انتشارات دانشگاه اراک، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲.

۴ . عبدالحسین زرین کوب، سرّ نی، ج۱، ص ۴۶۰.

نیست، ممتنع می‌شمارند و در بوتهٔ تکذیب و انکار می‌گذارند؛ هرچند که از خصوص علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند».[۱] مولوی خود معنای فلسفیِ مذموم را این‌گونه بیان می‌کند:

هرکــه را در دل شــک و پیچــانی اســت   در جهــان او فلســفی پنهــانی اســت[۲]

بنابراین، اصل ستیزِ شمس و مولوی، جدال با فلاسفه‌ای است که دچار شک، و انکارِ حقیقتِ خداوند و شریعتِ انبیاء شده‌اند، وگرنه شمس و مولوی با اصلِ حکمت مشکلی ندارند. به هر حال، شمس و مولوی بیش از آنکه عقاید «فیلسوفانهٔ» محض داشته باشند، نظریّات «متکلّمانه» دارند. به همین دلیل، شمس و به تبع او مولوی، انتقادات جدّی‌ای بر فلسفه و فیلسوفان مادّی وارد کرده‌اند که در ادامه به بیان این نظریّات می‌پردازیم.

محدودیّت ادراکات فلسفی

یکی از انتقادات جدّی‌ای که شمس بر فلاسفه وارد می‌سازد این است که آنها هر چیزی را که در حوزه ادراکات و اندیشهٔ ایشان نگنجند، منکر می‌شوند. شمس می‌گوید این اندیشهٔ فلاسفه باعث شده که عالم وجود، در نظر ایشان بسیار محدود شود؛ زیرا هرچه در عقل و ادراکات آنها نگنجد، وجود ندارد. طبیعی است که از دیدگاه عرفا بسیاری از امور عالم در قالب عقل نمی‌گنجد. حتّی اگر این عقل، عقل اوّل یا عقل کُلّ باشد، باز هم محیط بر خداوند که خالقِ آن است؛ نمی‌شود. بنابراین؛ اگر فیلسوف، وجودِ خارج از ادراکات خود را نپذیرد، در حقیقت، با این فرضیّه خویشتن را در تنگنایی سخت قرار داده است: «فلسفی منکر می‌شود، یعنی عقل او آن باشد که هر چه او نداند نباشد، عقل کلّ او دارد! گیرم عقل کُلّ او دارد، عقل کُلّ، چون محیط شود آن خالقِ خود را که وجودِ او، فیض اوست. عالم فراخ خدا را [فلسفی] چگونه در حقّه‌ای کرد؟ ... این قوم هلاک جان طالبانند! طالب راه خدا را بکشد صحبت اینها!»[۳]

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲ . مثنوی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۳۳۸.

شمس، در جای دیگر از سخنان خود، همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند: «فلسفیک گوید: عقول عشره است و همهٔ ممکنات را محصور کرده!»[۱] بنابراین، شمس معتقد است که محدودهٔ ادراکات فلسفی محدود است و به همین دلیل، تصوّری که آنها از کائنات دارند، طبعاً تصوّری محدود است.

مولوی هم در مثنوی خود، همچون شمس به این موضوع اذعان دارد که محدوده ادراکات فلسفی یا به تعبیر دیگر «عقلِ فلسفی» از درک حقیقی عالَم عاجز است.[۲] مولوی معتقد است که فلسفی در بندِ معقولاتِ پست مانده است و به همین دلیل ادراکات او از هستی، محدود است:

بندِ معقولات آمد فلسفی — شهسوارِ عقلِ عقل آمد صفی[۳]
فلسفی گوید ز معقولاتِ دون — عقل، از دهلیز می‌ناید برون[۴]

علاوه بر این مولوی نیز همچون شمس معتقد است که حتی اگر فیلسوف، عقل کُلّ هم داشته باشد، باز هم از درک حقیقتِ خالق، محروم است؛ زیرا «عقلِ کلّی هم از شناخت خداوند عاجز است»[۵]:

نعل‌هایِ باژگونه است ای پسر! — عقل کلّی را کند هم خیره‌سر[۶]
نقل آمد، عقلِ او آواره شد — صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل چون شحنه است، چون سلطان رسید — شحنه بیچاره در کُنجی خزید
عقل، سایه حق بود، حق آفتاب — سایه را با آفتاب او چه تاب[۷]
قدر تو بگذشت از درک عقول — عقل اندر شرح تو شد بوالفضول[۸]

بنابراین، مولوی نیز همچون شمس که عقل را «فیضِ وجودِ خداوند» دانسته، عقل

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۳۹.

۲ . جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۴۸۵.

۳ . همان، ج۲، ص ۱۴۴.

۴ . همان، ج۱، ص ۲۰۲.

۵ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۴۷۳.

۶ . مثنوی، ج۳، ص ۱۷۶.

۷ . همان، ج۲، ص ۴۰۲.

۸ . همان، ج۳، ص ۳.

را «سایهٔ آفتاب حق» فرض کرده و حتّی عقل کُلّ را از درک حقیقت خداوند، محروم دانسته است. به همین دلیل، او نیز همچون شمس، معتقد است محدودهٔ ادراکات فلسفی محدود و محصول خیالات اوست:

قبلهٔ عارف بود نورِ وصال   قبلهٔ عقل مُفَلسِف شد خیال[1]

شمس، معتقد است که عالَمِ حق‌تعالی فراخنایی بی‌پایان و نور در نور است؛ امّا فلسفی چون می‌خواهد همه چیز را با عقل و ادراکات خود بسنجد، از درکِ این حقیقت محروم مانده است: «این راه، سخت عجب پنهان است، اینک شحنگان نشسته چندین، راه نیست آن، و ممکن نیست، زنهار مروید! شش جهت، نورِ خداست. فلسفیک مانده است بالای هفت فلک، میان فضا و خلا».[2]

مولوی نیز معتقد است که محیط پیرامون- در همین عالم- سراسر انوار حق تعالی است و آدمی به شرط تزکیّه و مراقبه قادر است به درک این انوار نائل بیاید؛[3] امّا فلسفی چون خود را اسیر اندیشه‌هایِ دون کرده است از درکِ این انوار، ناتوان است:

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۸۱.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۲۸.

۳ . مولوی، در چندین جای مثنوی، این موضوع را به اشکال گوناگون بیان کرده و معتقد است که «انسان در همین نشئهٔ ناسوتی می‌تواند به کمک مراقبه و حضور قلب و مراقبه به مافوق زمان و مکان» راه یافته، انوار الهی را مشاهده کند (کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۹۴۴):

هر دمی او را یکی معراج خاص   بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان   لامکانی فوق و هم سالکان
لامکانی نی که در فهم آیدت   هر دمی در وی خیالی زایدت

(مثنوی، ج۱، ص ۹۷).

مولوی، در حکایت دقوقی نیز، به این موضوع اذعان دارد که آدمی با مراقبه، می‌تواند از قفس جسم رها شده، انوار الهی را در پیرامون خود، ببیند:

ساعتی با آن گروه مجتبی   چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت زساعت رست جان   زآنکه ساعت پیر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خواسته است   رست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی   چون نماند محرم بی چون شوی

(همان، ج ۲، ص ۱۱۸).

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت — گو بَدو، کو راست سوی گنج پُشت
گو بدو، چندانکه افزون می‌دود — از مرادِ دل، جداتر می‌شود[۱]
فلسفی و آنچه پوزش می‌کند — قوس نورت تیر دوزَش می‌کند[۲]

بنابراین، مولوی نیز همچون شمس، بر این باور است که فلاسفه‌ای که اسیر ادراکات محدود خود هستند، «هرقدر بیشتر به دانسته‌های اکتسابی خود خوشدل و خرسند باشند، و به آموخته‌ها و اندوخته‌های علمی خود بیشتر ببالند و بنازند و در میان شکوک و ظنون و ستیزهٔ جدل و مکابره تندتر و افزونتر بتازند، از غایتِ مراد و مقصدِ اعلی و مطلوبِ واقعی انسان که وصول به مقام کمال و سعادت مطلقِ روحانی و درکِ حقایقِ آسمانی است، دورتر خواهند شد».[۳]

به همین دلایل است که شمس معتقد است، عقلِ فلسفی را در این جایگاه راه نیست و حتّی بالاتر از این، عقل در این جایگاه کافر است و فلسفیان نیز که سعی می‌کنند که همه چیز را با عقل درک کنند، کافر هستند: «عقل اینجا کی گنجد؟ عاقل کافر است اینجا. عقل کافر است. فلسفیان عقل‌اند».[۴]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که عقل از درک مسائل لاهوتی ناتوان است و حتّی می‌تواند موجب گمراهی و ضلالت شود:

عقل اینجا ساکت آمد یا مُضلّ — زآنکه دل با اوست یا خود اوست دل[۵]

مولوی در جای دیگر، به طور تلویحی به کفر و گمراهی فلسفی اشاره کرده است:

نطقِ آب و نطقِ خاک و نطقِ گل — هست محسوس حواس اهلِ دل
فلسفی کو منکرِ حنّانه است — از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق — بس خیالات آورد در رایِ خلق
بلکه عکس آن فساد و کفرِ او — این خیال منکری را زد برو[۶]

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۴۰۶.

۲ . همان، ج۲، ص ۶۹.

۳ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۴۸۸.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۸۲.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۲۱۴.

۶ . همان، ج۱، ص ۲۰۲.

از همین روست که مولوی ارزشی برای «عقلِ فلسفی» و «بحثِ عقلی» قائل نیست[۱] و در عوض به بحثِ جان و عالم معانی باطنی توجّه می‌کند:

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود　　آن دگر باشد که بحثِ جان بود
بحثِ جان اندر مقامی دیگر است　　بادۀ جان را قوامی دیگر است[۲]

رجحان خداشناسی شهودی بر خداشناسی استدلالی و فلسفی

شمس معتقد است که خداوند نیاز به اثبات استدلالی و فلسفی ندارد و آدمی به جای سعی در مسیر اثبات خداوند، باید در صدد شناخت خویشتنِ خویش باشد: «خود را اثبات کن، من اثباتم. اثبات من می‌کنی، از بی‌ثباتی توست. من چون ثابت شوم به اثبات تو قوی اثباتی؟ گفتی مرا که مرا ثابت کردی، فریشتگان به پا برخاستند تو را: خدات عمر دهاد! به هستی خدا را چه سزا گفتن باشد که خدا هست؟ تو هستی حاصل کن، فریشتگان همه شب ثنات می‌گویند که هستی خدا را درست کردی».[۳]

مولوی نیز همچون شمس، خداشناسی شهودی را بسی برتر و بالاتر از خداشناسی استدلالی دانسته است. او «در عالی‌ترین مرتبۀ خداشناسی، توحیدِ شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هر کس باید بی هیچ واسطه‌ای، خدا را به شهود قلبی خود بشناسد»[۴]:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کُن　　تا حُجُب را بر کَنَد از بیخ و بُن
تا مسبّب بیند اندر لامکان　　هرزه داند جَهد و اکساب و دُکان[۵]
واصلان، چون غرقِ ذاتند ای پسر!　　کی کنند اندر صفاتِ او نظر؟[۶]

مولوی در جای دیگر، ضمن نقد استدلالهای فلسفی، باز هم خداشناسی بی‌واسطه را بر خداشناسیِ استدلالی و فلسفی ترجیح نهاده است:

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۴۸۵.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۹۲.

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۰.

۴ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۳.

۵ . مثنوی، ج۳، ص ۱۰۰.

۶ . همان، ج۱، ص ۴۰۴.

مـــــی‌فزایــــد در وســــایط، فلســـــفی　　از دلایـــــل، بـــاز برعکســــش صـــفی
ایـــن گریـــزد از دلیـــل و از حجـــاب　　از پـــی مـــدلول سـر بُـرده بـه جیـب
گـــر دُخـــان او را دلیـــل آتـــش اســـت　　بی دُخان ما را در آن آتش خوش است
خاصّـــه ایـــن آتـــش کـــه از قُـــرب و وَلا　　از دُخـــان، نزدیکتـــر آمـــد بـــه مـــا
پـــس ســـیه کـــاری بُـــوَد رفـــتن زِ جـــان　　بهـــر تخیـــیلاتِ جـــان، ســـوی دُخـــان[1]

مولوی همانند شمس، بر این باور است که خدا نیاز به اثبات ندارد؛ زیرا خود، دلیلِ بر هستیِ خود است:

آفتـــــاب آمـــــد دلیـــــلِ آفتـــــاب　　گـــر دلیلـــت بایـــد، از وی رو مَتـــاب[2]

و یا:

خـــــود نباشـــــد آفتـــــابی را دلیـــــل　　جـــز کـــه نـــورِ آفتـــاب مُســـتطیل
ســـایه کـــه بـــوَد تـــا دلیـــل او بُـــوَد؟　　ایـــن بَسَســـتَش کـــه ذلیـــلِ او بـــود[3]

و باز، همچون شمس، به مدعیان اندرز می‌دهد که خود را اثبات کنید و به شناخت خود دست یابید؛ زیرا خدا ثابت شده است:

در گشـــاد عقـــده‌هـــا گشـــتی تـــو پیـــر　　عقـــدهٔ چنـــدی دگـــر بگشـــاده گیـــر
عقـده‌ای کـآن بـر گلـوی ماسـت سـخت　　کـه بـدانی کـه خسـی یـا نیـک بخـت
حـــلّ ایـــن اشـــکال کُـــن گـــر آدمـــی　　خـــرج ایـــن کُـــن دَم اگـــر آدم دَمـــی
گـــر بـــدانی کـــه شـــقی‌ای یـــا ســـعید　　آن بُـــوَد بهتـــر زِ هـــر فکـــر عتیـــد
حـــدِ اعیـــان و عـــرض دانســـته گیـــر　　حـدّ خـود را دان کـه نبـود زیـن گزیـر
چون بـدانی حـدّ خـود، زیـن حـدّ گریـز　　تا بـه بـی حـدّ در رسـی ای خـاک بیـز
عمـــر در محمـــول و در موضـــوع رفـــت　　بـــی‌بصـــیرت، عمـــر در مســـموع رفـــت
جـــز بـــه مصـــنوعی ندیـــدی صـــانعی　　بـــــر قیـــــاس اقترانـــــی قـــــانعی[4]

شمس معتقد است که دلیل عدم شناخت خداوند توسط انسانها آن است که می‌خواهند با نظرِ فلسفه و علم به شناخت حق تعالی برسند، در حالی که راه شناخت

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۳۸.
۲ . همان، ج۱، ص ۹.
۳ . همان، ج۲، ص ۲۱۲.
۴ . همان، ج۳، صص ۳۷–۳۸.

خداوند محبّت است و لاغیر: «محبوب را به نظر محبّ نگرند که «یُحِبُّهم».[۱] خلل از این است که خدا را به نظر محبّت نمی‌نگرند، به نظرِ علم می‌نگرند و به نظرِ معرفت و نظرِ فلسفه! نظر محبّت کار دیگر است».[۲]

مولوی نیز همچون شمس، «همه‌جا، حد و مرز عقل و برهانِ فلسفی را محدود و معلوم می‌کند؛ و معتقد است که عقول و افهام عادی بشر به کُنَه افکار و دریافتهای عارفان واصل و مردان کامل نمی‌رسد».[۳] او نیز معتقد است که برای شناخت حقیقت خداوند باید با نظر محبّت و عشق به او نگریست تا حقیقت او را دریافت:

علّت عاشق، ز علّتها جداست — عشق، اُسطرلابِ اسرار خداست[٤]
عشق، بُرَّد بحث را ای جان و بس — کو زگفت و گو شود فریاد رس[٥]
عشق را پانصد پَر است و هر پَری — از فراز عرش، تا تحت الثَّری[٦]

بنابراین، از دیدگاه مولوی نیز تنها عشق و محبّت است که به وسیله آن می‌توان اسرار الهی را دریافت و با بحثهای فلسفی و استدلالی نمی‌توان به شناخت حقیقی خداوند دست یافت.

تقابل فلاسفه با انبیاء

همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم، نزاع شمس با فلاسفه از آنجایی آغاز می‌شود که فلاسفه را در تقابل با ادیان و انبیاء می‌بیند. از دیدگاه شمس، عدّه‌ای از فلاسفه منکر نبوّت پیامبران و جایگاه الهی آنها بوده و فقط ایشان را به عنوان حکمایی می‌شناسند که جهت مصالحِ خلق سخنانی بیان داشته‌اند. به همین دلایل، منکرِ شریعت، معاد، نبوت و معجزات پیامبران هستند: «می‌آمدند به خدمت این شهاب ... برون می‌آمدند که فلسفی است ... قیامت را منکر بودی؛ گفت: الّا فلک از سیر باز ایستد. گفتم: عالم چون برقرار

---

۱ . قرآن مجید، سوره مائده(۵)، آیه ۵۴.
۲ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۷۶.
۳ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۱۷۶.
۴ . مثنوی، ج۱، ص ۹.
۵ . همان، ج۳، ص ۲۰۶.
۶ . همان، ج۳، ص ۱۳۹.

ماند؟ انبیاء را گویند: حکیم بودند؛ الّا جهت مصالح خلق چنین‌ها گفته‌اند. شَقّ قمر را منکرند».[۱]

شمس در جای دیگر از سخنان خود با تفصیل بیشتر، به بیان عقاید ناپسند این دسته از فلاسفه پرداخته و به نقدآنها برخاسته است: «جماعتی فلسفیان، ملائکه را بر انبیاء ترجیح نهند، مصطفی(ص) و انبیاء را نقصان نهند از این رو که به خلق مشغول شدند، و گویند فریشتگان بر پیغمبران غیرت کردند و روی ایشان را به دنیا کردند، و ایشان را به نصیحت خلق بفریفتند که این از حق دور شدن نیست و محجوب شدن نیست. و امّا معجزات انبیاء را گویند: آنچه از آن معقول است قبول می‌کنیم و آنچه معقول نیست قبول نکنیم، عقل حجةالله است و حججالله لا تتناقض. گوییم که معجزه خود آن است که عقل شما آن را ادراک کیفیّت نتواند کردن. المُعجِزَةُ مَا یَعجِزُ العَقل عَن اِدراکِهِ[۲] و عقل حجّت خدای است، ولیکن چون بر وجه استعمال نکنی متناقض نماید ... حاصل، فلسفیان انبیاء را نقصان نهند که به خلق مشغول شدند، و دوستی جاه و پیغامبری، ایشان را راه زد، الّا گمراه نشدند بکلّی، و راه ملکوت بر ایشان بسته نشد بکلّی، لیکن از درجات تجرید و خلوت ماندند. و نیز زن خواستن انبیاء را هم نقصان و آلودگی گویند».[۳]

از این سخنان شمس، این‌گونه استنباط می‌شود که از دیدگاه شمس، عدّه‌ای از فلاسفه مقام ملائک را از پیامبران برتر می‌دانند و منکر بسیاری از معجزات پیامبران شده‌اند و علاوه بر این، معتقدند که پیامبران تا حدود زیادی از حقیقتِ ملکوت خداوند دور شده و در بندِ تعلّقات مانده‌اند. بدیهی است که شمس این سخنان یاوه و هذیان-گونه را نپذیرفته و در پی پاسخ دادن به آنها برآمده است.

شمس در میان سخنان خود به طور ضمنی به این موضوع اذعان دارد که مقام انبیاء بسی بالاتر از فرشتگان است[۴] و حتّی سایر انسانها نیز این قابلیّت را دارند که به

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۶۰.

۲ . معجزه آن چیزی است که عقل از درک آن عاجز باشد.

۳ . مقالات شمس، ج۱، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۸۲؛ ج۱، ص ۲۰۸.

جایگاهی برسند که مقامشان بسی والاتر از فرشتگان باشد.[۱]

مولوی نیز همچون شمس، مقام پیامبران را بسی بالاتر از فرشتگان دانسته است. مولوی مهمترین دلیل این موضوع را دستور خداوند، مبنی بر سجده کردن فرشتگان در برابر حضرت آدم(ع) دانسته و می‌گوید اگر مقام حضرت آدم(ع) از فرشتگان کمتر بود، خداوند هرگز چنین دستوری به ایشان نمی‌داد:

زان سبب آدم بود مسجودشان	**جان او افزونتر است از بودشان**
وَر نه بهتر را سجود دون تری	**امر کردن هیچ نبود در خوری**[۲]

دلیل دیگر این برتری که شمس و مولوی به آن اشاره کرده‌اند، داستان معراج پیامبر و باز ماندن جبرئیل از همراهی آن حضرت است: «چون بینا اوست و خوش رفتار اوست، که جبرئیل در تکِ او نرسد. می‌گوید جبرئیل را بیا، جبرئیل می‌گوید نتوانم کردن، لَو دَنَوتُ انملةً لَاحترقتُ».[۳] «در حضور، اگر جبرئیل بیاید لُرس (سیلی) خورد. هنوز به حضور، نرسیده بود که گفتش بیا؛ گفت: نی، لو دَنَوتُ انملةً لَاحتَرقتُ[۴]».[۵] مولوی هم، این واقعه را این‌گونه بازگو کرده است:

احمد اَر بگشاید آن پرِّ جلیل	**تا ابد بیهوش ماند جبرئیل**
چون گذشت احمد زِ سدره و مِرصدش	**وز مقام جبرئیل و از حدش**
گفت او را هین بپر اندر پیم	**گفت: رو رو، من حریف تو نیم**
باز گفت او را بیا ای پرده سوز	**من به اوج خود نرفتستم هنوز**
گفت بیرون زین حدّ ای خوش فرّ من	**گر زنم پَرّی بسوزد پرّ من**[۶]

مولوی همچون شمس، معتقد است که نه تنها پیامبران از فرشتگان برتر هستند، بلکه هر انسانی این قابلیّت را دارد که به جایگاهی ورای مقام ملائک دست یابد:

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص۴۰؛ ج۲، ص۴۴؛ ج۲، ص۲۵۳؛ ج۱، ص۲۳۲.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۴۳۴.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۸۲.

۴ . اگر به اندازهٔ یک انگشت نزدیک آیم بسوزم.

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۸.

۶ . مثنوی، ج۱، ص ۵۰۳.

در حـــدیث آمـــد کـــه یـــزدان مجیـــد / خلـــق عـــالم را ســـه گونـــه آفریـــد[1]
یک گُـرُه را جملـه عقـل و علـم و جـود / آن فرشـته اسـت او ندانـد جـز سـجود
نیسـت انـدر عنصـرش حـرص و هـوا / نـــور مطلـــق زنـــده از عشـــق خـــدا
یـــک گـــروه دیگـــر از دانـــش تهـــی / همچـــو حیـــوان از علـــف در فربهـــی
او نبینـــد جـــز کـــه اصـــطبل و علـــف / از شـــقاوت غافـــل اســـت و از شـــرف
و آن ســـوم هســـت آدمیـــزاده و بشـــر / از فرشـــته نیمـــی و نیمـــی زِ خـــر
نـــیمِ خـــر خـــود مایـــل ســـفلی بـــود / نـــیمِ دیگـــر مایـــل علـــوی بـــود
تـــا کـــدامین غالـــب آیـــد در نبـــرد / زیـــن دوگانـــه تـــا کـــدامین بُـــرد نَـــرد
عقـل اگـر غالـب شـود پـس شـد فـزون / از ملایـــک ایـــن بشـــر در آزمـــون
شهوت ار غالـب شـود پـس کمتـر اسـت / از بهایم ایـن بشـر زان کـه ابتـر اسـت[2]

مولوی معتقد است که آدمی در سیر استکمالی خود به سمت کمال می‌تواند به مقاماتی ورای ملائک و ورای اوهام بشری دست یابد:

از جمـــادی مـــردم و نـــامی شـــدم / وز نمـــا مُـــردم بـــه حیـــوان بـــر زدم
مُـــــردم از حیـــــوانی و آدم شـــــدم / پس چه ترسم؟ کـی زِ مـردن کـم شـدم
حملـــــه دیگـــــر بمیـــــرم از بشـــــر / تـــا بـــرآرم از ملایـــک پَـــرّ و ســـر
بـــار دیگـــر از مَلَـــک قربـــان شـــوم / آنچـــه انـــدر وهـــم نایـــد آن شـــوم[3]

بدین ترتیب، شمس و به تأسی از او مولوی به این اندیشهٔ فلاسفه که مقام فرشتگان

---

۱ . اشاره است به این روایت: «عَنْ عَبدالله بِنْ سنانٍ قالَ سَألتُ ابا عبدالله جعفربن محمّد الصّادق فقلت الملائکـةٌ أفضلُ اَم بَنو آدَمَ؟ فقالَ قال أمیرالمؤمنین علیٌّ بن ابی طالب: إنَّ الله رکب فی الملائکَة عقْلاً بِلا شَهوةٍ و رکب فـی بنی آدَمَ کِلَیهما فَمَن غَلَبَ عقلُهُ شهوتَهُ فَهُوَ خیرٌ من الملائکَة وَ مَن غَلَبَ شهوتهُ عقلهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ البهائم»(از عبدالله بن سنان چنین نقل شده که گفت از امّام جعفر صادق(ع) پرسیدم آیا مقـام فرشـتگان از انسـانها بـالاتر اسـت؟ آن حضرت از قول امیرالمؤمنان علی بن ابی طالب (ع) چنین فرمود: خداوند فرشتگان را صـرفاً از عقـل و بـه دور از شهوت آفریده است و انسانها را از هر دو. بنابراین، انسانی که عقلش بـر شـهوتش غالـب شـود، مقـامی بـالاتر از فرشته دارد. و اگر شهوتش بر عقلش غالب گـردد، مقـامش پـایین‌تـر از حیوانـات اسـت).(بدیع‌الزمـان فروزانفـر، احادیث و قصص مثنوی، صص ۳۷۲-۳۷۳ و همچنین: ابوجعفر محمّد بن علی ابن بابویه، علل الشـرایع، ویـرایش محمّدصادق آل بحرالعلوم، نجف، نشر الحیدریه، ۱۹۶۶م، ج۱، ص ۴).

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۳۶۶.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۲۲.

را از انبیاء بالاتر دانسته‌اند، تاخته و با ذکر دلایلی آن را ردّ کرده‌اند.

تقابل دیگر فلاسفه با انبیاء، عدم درک مقام معنوی ایشان و انکار معجزاتِ آنهاست. شمس در ضمن سخنانش این موضوع را یادآور شده و این عدم درک فلاسفه از معجزات انبیاء را به خاطر محدود بودن ادراکاتِ فلسفی دانسته است: «کار خدا خود این است، ممتنعات و محالات را ممکن گرداند. کور [و کر] مادرزاد را بشنواند، شنوا [و بینا] کند، چون سپیدی تمام در دیده آید. عقل حکما البتّه منکر شود که ممکن نیست بینایی. در عقل انبیاء می‌گنجد، و فلسفی هم حق به دست اوست، می‌گوید این کار من نیست، مرا آن قدرت نیست. امّا اگر چنین گفتی خود مسلمان بودی».[۱] یعنی این که فلسفی با وجودِ عدم درک حقیقتِ معجزات؛ به محدودیت توانایی خود، در درکِ حقایق اقرار نکرده، به انکار معجزه پیامبران می‌پردازد؛ چنانکه «شق قمر را منکرند».[۲]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که معجزات انبیاء «طوری ماورای طور عقل است، و عقل بحثی فیلسوف مادی زیر بار نمی‌رود و آن را انکار می‌کند؛ امّا چون آن قبیل وقایع بسیار اتفاق افتاده است، انکار فلسفی را جز مکابره و لجاج ستیزگی جاهلانه نباید شمرد».[۳] از همین رو، مولوی با لحنی تند فیلسوفِ لجوج را مورد خطاب قرار داده و از او می‌خواهد که به دلیل این دشمنی و لجاجت بیهوده سرِ خویش را بر دیوار بکوبد:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن — گو برو سر را بر آن دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گِل — هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنّانه است — از حواس انبیا بیگانه است[٤]

باید دانست که از دیدگاه مولوی هر کسی قادر به درک معجزات انبیاء نیست. معجزات انبیاء برای محرمان وادی ایمان و محبّت است، و آن فیلسوفانی که هنوز در

---

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۵۵.

۲ . همان، ج۲، ص ۶۰.

۳ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۵۰۸.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۲۰۲.

بندّ معقولاتِ دون و عقل جزوی هستند، به دریافت حقیقت معجزات راه نمی‌یابند؛[۱] بلکه معجزات انبیاء باعث هلاک و گمراهی ایشان خواهد شد، زیرا معجزه بسان دریا و ایشان همچون مرغان خاکی هستند که در برابر دریا نابود خواهند شد؛ امّا طالبان حقیقت، همچون مرغانِ آبی هستند که در این دریای بیکران غوطه ور شده و حیاتی نو می‌یابند:

معجزاتی و کراماتی خفی — بر زند بر دل ز پیرانِ صفی
بر زند از جان کامل معجزات — بر ضمیر جان طالبِ چونَ حیات
معجزه بحر است، ناقص مرغ خاک — مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
عجز بخشِ جانِ هر نامحرمی — لیک قدرت بخشِ جان همدمی[۲]

بدین ترتیب، می‌توان گفت معجزات انبیاء در ادراکاتِ فلسفی نمی‌گنجد و به همین دلیل، آنها را انکار می‌کند. امّا شمس و مولوی به معجزات انبیاء و کرامات اولیاء اعتقاد راسخ داشته؛ بلکه با تمام وجود آن را درک کرده‌اند، به همین دلیل به نقد تفکّرات فیلسوفان برخاسته‌اند.

شمس معتقد است که اگر فیلسوفی چیزی همچون سخن گفتن جمادات و نباتات را بشنود، بدون درنگ آن را انکار می‌کند؛ چون عقلِ فلسفیِ او، به درکِ این حقیقت راه نیافته است: «اگر شهاب، حکیم هریوه، شنیدی که می‌گویم گریهٔ جمادات و خندهٔ جمادات، به زبان نشابوریان گفتی: این چه باشد؟ عقل فلسفی بدان نرسد!»[۳] چرا که عقل فلسفی از دهلیز عقل بیرون نیامده و به همین دلیل قادر به درک گریهٔ جمادات (مثلاً نالهٔ ستون حنّانه) نیست:

آنکه او را نبود از اسرار داد — کی کند تصدیق او نالهٔ جماد[۴]

مولوی همچون شمس، معتقد است که «جمادات [تنها] در نظر عوام، حیات ندارند

---

۱ . به قول حافظ: هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند — هر که این کار ندانست در انکار بماند
(شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۷۲).

۲ . مثنوی، ج۳، صص ۳۴۸-۳۴۹.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۱۸.

۴ . مثنوی، ج۱، ص ۱۲۹.

وگرنه در عالم ماوراءِ اسباب از روح و حیات بهره‌ورند؛ پس عجب نیست که وقتی مشیّت و ارادهٔ خداوند اقتضا کند، انبیاء و اولیاء با آن قدرت روحی و قدسی خود، حیات آنها را بر خلق آشکار می‌کنند».[1] مولوی در ابیات زیر ضمن صحّه گذاشتن بر سخن شمس مبنی بر شعور جمادات، به این نکته اذعان دارد که این موضوع برای نامحرمان وادی عشق و محصوران زندانِ عقلِ جزوی (همچون فیلسوفان مادّی) آشکار نمی‌گردد:

چون از آن سوشان فرستد سوی ما — آن عصا گردد سوی ما اژدها
مرده زین سویند و زان سو زنده‌اند — خامُش اینجا وآن طرف گوینده‌اند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم
از جمادی، عالم جانها روید — غلغل اجزای عالم بشنوید[2]

بنابر آنچه گفته شد، شمس در ضمن سخنان خود، بنا به دلایلی از جمله محدود بودن ادراکاتِ فلسفی، رجحان خداشناسی شهودی بر خداشناسی فلسفی و تقابل فلاسفه و سخنان و روش ایشان با ادیان و پیامبران، به انتقاد از آنها برخاسته و طریقهٔ ایشان را نپسندیده است. همچنانکه تاکنون نشان دادیم، بسیاری از این نظریّات شمس، به اشکال گوناگون در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. مولوی، بسیاری از این نظریّات را در قالبی بسیار ساختارمندتر و به زبانی هنرمندانه‌تر در مثنوی خود بیان نموده است.

حال، پس از این بحث کوتاه پیرامون نظریّات شمس درباب فیلسوف و فلسفه و بازتاب آنها در مثنوی، به سراغ بررسی اندیشه‌های کلامی شمس رفته و پس از بیان ساختارمند آنها، به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

اندیشه‌های کلامی شمس و بازتاب آنها در مثنوی مولوی

همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم، شمس در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مقداری مباحث کلامی نیز مطرح کرده است که اگرچه بسیار مختصرند، امّا دارای اهمیّت زیادی در شناخت همه جانبه اندیشه شمس هستند. مباحثی پیرامون ایمان، رؤیت، جبر و

---

۱ . جلیل مشیّدی، نگرشی بر اندیشه‌های مولوی، ص ۲۵۰.

۲ . مثنوی، ج۲، ص ۵۸.

اختیار، حدوث و قدم عالم و ... از جمله مباحث مطرح شده توسط شمس هستند که در ادامه ضمن بیان ساختارمند این اندیشه‌ها، به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

ایمان

ایمان به خداوند، از جمله مباحثی است که متکلّمان و عرفا به بحث پیرامون آن پرداخته و معانی مختلفی از آن عرضه کرده‌اند. «ایمان، در لغت مطلقاً به معنای تصدیق است»؛[۱] امّا در اصطلاح شرعی، در تعریف آن اختلاف است. اشاعره، معتقدند که «ایمان، در شرع عبارت است از تصدیق به آنچه از خداوند به پیامبر(ص) آمد و اقرار به آن. اعمال زیادتی می‌پذیرند، امّا در ایمان زیادتی و کمبود راه نمی‌یابد، پس اگر بنده‌ای تصدیق کرد و اقرار کرد جایز است که بگوید من حقیقتاً مؤمنم و جایز نیست که بگوید ان‌شاءالله مؤمنم».[۲] بنابراین، اشاعره عموماً ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند که تقریباً مشابه نظر شیعهٔ امامیّه است با این تفاوت که معنای تصدیق میان امامیّه و اشاعره متفاوت است؛ زیرا امامیّه معتقد است که تصدیق به معنای علم به معتقدات یقینی است، امّا اشاعره آن را تصدیق نفسانی می‌دانند و مراد از تصدیق نفسانی آن است که مؤمن باید آنچه را که پیامبر اکرم(ص) بر آن عالم بوده و از آن خبر داده است تصدیق کند.[۳]

شیعه اثنا عشریه اصول ایمان شرعی را سه چیز می‌دانند: «تصدیق به وحدانیّت ذات خداوند متعال و عدل در افعال او و تصدیق به نبوّت انبیاء، و پس از آنان اعتقاد به امامت ائمه معصومین علیهم‌السلام».[۴] مولا علی(ع) ایمان را معرفت به قلب و اقرار به زبان و عمل به ارکان دانسته است: «الایمانُ مَعْرِفةٌ بِالقَلْبِ وَ اِقرارُ بِالِّسانِ وَ عَمَلُ

۱ . محمّدعلی الفارق التهانوی، کشفاف اصطلاحات الفنون، ج۱، ص ۹۴.

۲ . محمّدبن عمر نسفی، العقائد النسفیه، قاهره، ناشر: مصطفی باب حلبی، ۱۳۳۳ه.ق، ص ۳۱.

۳ . زین‌الدین علی بن احمد عاملی (شهید ثانی)، حقایق‌الایمان، قم، کتابخانه عمومی آیةالله مرعشی، ۱۴۰۹ه.ق، ص ۵۴.

۴ . همان، ص ۵۵.

بالارکَان».[۱]

حنابله معتقدند که «ایمان، اقرار و شهادت دادن به زبان است و عمل به ارکان و پذیرفتن مخلصانهٔ آن در دل است و این ایمان، با فرمانبرداری افزون می‌گردد و با نافرمانی، کاهش می‌یابد».[۲] این نظر حنابله، بر خلاف نظر اشاعره است که ایمان را امری ثابت و به دور از ازدیاد و نقصان می‌دانند.[۳] امامیّه نیز معتقدند که ایمان دارای مراتب است و هرکسی با توجّه به ظرفیّت وجودی خود، به درجه‌ای از ایمان دست می‌یابد: «ایمان را مراتب است، اوّل: قَالَتِ الاعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمَنوا و لکن قُولُوا اَسلَمنَا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الایمانُ فِی قُلوبکُمْ،[۴] وسط: وَ قَلبُهُ مُطمَئِنٌّ بالأیمَان.[۵] آخر: یَا اَیُّها الَّذین آمَنُوا آمِنُوا[۶]، و : اِذا ما اتَّقوا وَ آمَنوا و عَمَلَوُ الصّالحاتِ ثَمَّ اتَّقَوا وَ آمَنوا،[۷] دلیل است بر اختلاف ایمان. و ایمان را نیز شرایط است؛ اوّل، انقیاد فرمان و بعد از آن رضا به قضا، بعد از آن تسلیم».[۸]

عرفای مسلمان نیز به نوبهٔ خود، تعاریف گوناگونی از ایمان عرضه کرده‌اند: «ایشان، اندر ایمان به دو قسمند، چنانکه فقهای فریقین. گروهی گویند که قول و تصدیق و عمل ایمان است؛ چون، فضیل عیاض و بشر حافی و خیرالنساج؛ و گروهی می‌گویند: ایمان و قول به تصدیق است؛ چون، ابراهیم ادهم و ذوالنون مصری و ... ایمان را اصلی

---

۱ . نهج البلاغه، ص۳۹۸. و: محمّد باقر مجلسی ، بحارالانوار، ج۶۶، ص ۶۴. و: تاج الدین محمّد شعیری، جامع الاخبار، ص ۶۳. (ایمان، شناختن به دل است و اقرار به زبان و با اندامها بردنِ فرمان).

۲ . ابن قدامه مقدسی، لمعةالاعتقاد، چاپ دوم، دمشق، انتشارات مکتب اسلامی، ۱۲۸۲ه.ق، ص ۱۶.

۳ . محمّد بن عمر نسفی، العقائدالنسفیه، ص ۳۱.

۴ . قرآن مجید، سوره حُجَرات (۴۹)، آیه ۱۴. (اعراب بادیه نشین گفتند: ایمان آوردیم بگو: ایمان نیاوردید، بگویید که تسلیم شده‌ایم و هنوز ایمان در دلهایتان داخل نشده است).

۵ . قرآن مجید، سوره نحل(۱۶)، آیه ۱۰۶.

۶ . همان، سوره نساء(۴)، آیه ۱۳۶. (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید).

۷ . همان، سوره مائده(۵)، آیه ۹۳. (در صورتی که تقوا پیشه کنید و ایمان بیاورید و کارهای شایسته کنید پس تقوا پیشه کنند و ایمان بیاورند).

۸ . خواجه نصیرالدین طوسی، تذکره آغاز و انجام، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، صص ۱۲-۱۳.

و فرعی است، اصل آن، تصدیق دل باشد و فرع آن مراعات امر».[۱]

عدّه‌ای از عرفا، ایمان را سپردن دل و جان و تسلیم قلب و زبان به خداوند دانسته‌اند: «مراد از ایمان، خویشتن سپردن است و چون دل را از غیر او مسلّم کند و به وی بسپارد، ایمان زبان نیز حاصل آید، و چون جوارح را مسلّم کند و به خدمت مشغول گرداند و از خدمت غیر او مبّرا نماید، ایمان جوارح نیز حاصل آمد».[۲]

مشایخ صوفیه نیز هر یک به فراخور حال خود، تعریفی از ایمان عرضه کرده‌اند. عین‌القضاۀ همدانی معتقد است که «ایمان، فعل دل و نعمت باطن است».[۳] یحیی معاذ می‌گوید: «ایمان، سه چیز است: خوف و رجا و محبّت و در ضمن ترک گناه، تا از آتش نجات یابی».[۴] ابوعبدالله خفیف بر این باور است که «ایمان، تصدیق دل است بدان چه از غیب بدو کشف افتد».[۵]

شمس تبریزی نیز، سخنانی چند در باب ایمان بیان داشته است که در ادامه، به بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

درجات مختلفِ ایمان

شمس، معتقد است که ایمان دارای درجاتی مختلف است و هرکسی بنابر ظرفیّت وجودی خود به مراتبی از ایمان دست می‌یابد و به همین دلیل است که حضرت محمّد(ص) در جواب کسانی که از ایشان در مورد معنی ایمان سؤال می‌کردند، پاسخهای متفاوتی بر حسب احوال آن اشخاص می‌دادند: «هربار، مصطفی را پرسیدندی که ایمان چیست؟ موافق پرسنده چیزی گفتی، تا پرسنده را چه در خور بودی. باری گفت: المُسْلِمُ مَنْ سَلمَ المُسلمونَ مِنْ یَدِهِ و لِسانِه.[۶] باری گفت: مَنْ اَقامَ الصَلوة و آتی

۱ . ابوالحسن علی‌بن عثمان جلابی هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۳۶۸.

۲ . ابوابراهیم اسماعیل مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، ج۳، ص ۱۰۳۰.

۳ . عین القضات همدانی، تمهیدات، ص ۶۶.

۴ . فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالاولیاء، ص ۳۷۰.

۵ . همان، ص ۵۷۸.

۶ . مؤمن (مسلمان) کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در امّان باشند.

الزَکوة[1]».[2]

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که «ایمان درجات مختلفی دارد»[3] و هر انسانی با توجّه به ظرفیّتها و قابلیتهای درونی‌اش به مرتبه‌ای از ایمان دست می‌یابد. بنابراین، ممکن است میان ایمان دو شخص مؤمن، تفاوت‌های بسیار زیادی وجود داشته باشد:

مؤمنی او، مؤمنی تو، بی‌گمان　　در بیان هر دو فرقی بی کران[4]

شمس، علاوه بر اذعان به درجات مختلف ایمان، اوصافی را نیز برای ایمان و مؤمن برشمرده است که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم.

ایمان؛ مخالفت با نفس

از دیدگاه شمس، اساسِ «مسلمانی و ایمان مخالفت هواست؛ کافرین موافقت هوا. آن یکی ایمان آورد؛ معنی‌اش این است که عهد کردم که مخالفت هوا بکنم».[5] بنابراین، واسطهٔ ایمان و هواهای نفسانی رابطه‌ای معکوس هستند؛ یعنی «این شخص چون گفت که ایمان آوردم یعنی هوا مُرد و نفس مُرد».[6]

مولوی نیز همچون شمس معتقد است که میان هوا و هوس و ایمان، رابطه‌ای معکوس وجود دارد و تا آدمی از هواهای نفسانی خویش نگذرد به ایمان واقعی دست نمی‌یابد، و آنگاه که به ایمانِ حقیقی دست یافت هواهای نفسانی او خواهند مُرد:

---

۱ . [مؤمن] کسی است که نماز به پا داشته و زکات می‌پردازد. مولوی نیز گاه، در سخنان خود، ایمان را مترادف با این معنی، بیان داشته:

این نماز و روزه و حج و زکات　　هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترک حسد　　هم گواهی دادن است از سرّ خود

(مثنوی، ج۳، ص ۱۳).

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۰.

۳ . سید یوسف ابراهیمیان آملی، آفتاب عرفان، ج۱، ص ۱۴۴.

۴ . این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون موجود نیست.

۵ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹.

۶ . همان، ج۲، ص ۱۴۷.

تا هوا تازه‌ست، ایمان تازه نیست کین هوا جز قفل آن دروازه نیست[1]

مؤمن راستین، از هواهای نفسانی و تعلقاتِ پست دنیوی دست کشیده و ابراهیم وار در جستجوی خدای مطلق و پرستش ذاتِ بی‌زوال اوست: «هر یکی چیزی می‌پرستند: یکی شاهد، یکی زر، یکی جاه، «هَذا رَبّی» می‌گویند، «لا اُحِبُّ الآفِلین»[2] نمی‌گویند! ابراهیم می‌گوید: لا اُحِبُّ الآفلین. کو ابراهیم صفتی که به زبان حال گوید: لا اُحِبُّ الآفلین».[3]

بنابراین، «انسان حریص و بی‌ایمان، رو به دنیای خاکی دارد و انسان مؤمن رو به بالا دارد»[4] و از پرستش غیرحق روی بر گردانیده و بر هواهای نفسانی خود چیره گشته است:

زآن همه میلش سوی خاک است کاو در سفر سودی نبیند پیش رو
روی وا پس کردنش آن حرص و آز روی در ره کردنش صدق و نیاز
هر گیا را کش بوَد میل عُلا در مزید است و حیات و در نما
چون که گرداند سر سوی زمین در کمی و خشکی و نقص و غَبین
میل روحت چون سوی بالا بود در تزاید مرجعت آنجا بود
ور نگونساری سرت سوی زمین آفِلی، حق لایحبُ الآفلین[5]

بنابراین، می‌توان گفت که مولوی همانند شمس، معتقد است که اساس ایمان، مخالفت هواهای نفسانی است.

ثباتِ ایمانِ مؤمن

از دیدگاه شمس، ایمان واقعیِ مؤمنان، ثابت و استوار است و با سختی‌ها و فراز و نشیب‌ها دچار تزلزل نمی‌شود. شمس معتقد است که پس از ایمان حقیقی «باز، تاریکی

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۶۷.

۲ . قرآن مجید، سوره انعام(۶)، آیه ۷۶.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۸.

۴ . سیدیوسف ابراهیمیان آملی، آفتاب عرفان، ج۳، ص ۴۴۰.

۵ . مثنوی، ج۱، ص ۳۴۶.

پیش ناید، آن ذوق پیوسته باشد».[۱] و همین پیوستگی، باعث حلاوت ایمان می‌گردد؛ زیرا «حلاوت ایمان، آن نباشد که بیاید و باز رود»[۲]، بلکه حلاوت ایمان در ثبات آن است.

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که ایمانِ مؤمن واقعی ثابت و پابرجاست و با جزر و مَدهای روزگار و زندگی نه تنها کاهش نمی‌یابد، بلکه محکمتر و استوارتر می‌گردد تا جایی که کافران از این ایمان و اعتقاد راسخ دچار حسرت می‌شوند:

مؤمن آن باشد که اندر جزر و مد   کافر از ایمان او حسرت خورد[۳]

از دیدگاه شمس، این ثباتِ ایمانِ مؤمن، به دلیل اطمینان قلبی اوست. مؤمن حقیقی، به درجه‌ای از ایمان و یقین می‌رسد که اگر همه عالم کافر شده و عقیدهٔ او را ردّ کنند، بر او هیچ تأثیری نمی‌گذارد: «مؤمن، آن است که حضرت نقاب برانداخته است، پرده برگرفته است، مقصود خود بدید؛ بندگی می‌کند عیان در عیان؛ لذتی از عین او در می‌یابد. از مشرق تا به مغرب ملحد لا گیرد و با من می‌گوید، در من هیچ ظنّی در نیاید؛ زیرا معیّن می‌بینم و می‌خورم و می‌چشم. چه ظنّم باشد؟ الّا گویم: شما می‌گویید چنانکه خواهید؛ بلکه خنده‌ام می‌گیرد».[۴]

شمس در ادامهٔ سخنان خود، این مفهوم را در ضمن تمثیلی، این‌گونه بیان می‌دارد: «چنان که یکی امروز بیاید پیشِ تو، عصا گرفته به دستی، به دستی دیوار گرفته؛ پای لرزان لرزان می‌نهد و آه آه می‌کند، و نوحه می‌کند، که آخر نگویی این چه واقعه است، این چه خذلان است، که امروز آفتاب بر نیامد! و دیگری هم آید، [که] آری من هم در این مشکل مانده‌ام که چرا روز نمی‌شود! تو می‌بینی که چاشتگاه فراخ است، اگر صد هزار بگویند، تو را تسخر و خنده زیادت شود».[۵] بنابراین، مؤمن با تمام وجود به درک خداوند نائل آمده و اگر تمام عالم، وجود خداوند را انکار کنند، در ایمان او نقصان و

۱ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۴۷.

۲ . همان، ج۱، ص ۸۲.

۳ . مثنوی، ج۳، ص ۲۱۳.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۳۰۱.

۵ . همان، ج۱، ص ۳۰۱.

خللی وارد نمی‌شود.

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که مؤمن واقعی، دارای اطمینان قلبی و استحکام روحی بوده و اگر همه عالم او را گمراه بنامند، در ایمان او خللی وارد نمی‌شود:

ور همه گویند او را گمرهی — کوه، پنداریّ و تو، برگِ کهی

او نیفتد در گمان از طعن شان — او نگردد دردمند از طعن شان

بل که گر دریا و کوه آید به گفت — گویدش: با گمرهی گشتی تو جُفت

هیچ یک ذرّه نیفتد در خیال — یا به طعنِ طاعنان، رنجور حال[1]

قابلیّتِ کسب ایمان

شمس معتقد است که تا در درون آدمی، نوعی قابلیّت خاصّ ، که شمس تعبیر «اندرون» را برای آن به کار می‌برد، وجود نداشته باشد، ایمان حقیقی به دست نمی‌آید. در باور شمس، دیدن معجزات و کرامات باعث ایمان آوردن آدمی نمی‌شود؛ بلکه این قابلیّت درونی انسانهاست که باعث می‌شود که گاه حتّی بدون درخواست و یا مشاهدهٔ معجزه، ایمان بیاورند و اگر کسی این قابلیّت درونی را نداشته باشد- چنانکه در طول تاریخ رسالت انبیاء بارها مشاهده شده است- دیدن هزاران معجزه نیز باعث ایمان آوردن آن شخص نمی‌شود: «اندرون خالی است، بر اندرون باز می‌زند، ایمان آرد. و آن را که اندرون نیست، هزار معجزه می‌نمایی، ایمان نمی‌آورد. ابوبکر، رضی‌الله عنه، هیچ معجزه نخواست. گفت: پیغمبرم. گفت: آمّنا و صَدَّقنا[2]».[3]

مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که آنچه باعث ایمان حقیقی می‌شود، نوعی قابلیّت درونی و یا «جاذبهٔ تجانس ذاتی مابین رهبر و رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات؛ و اکثر معجزات انبیاء برای قهر و انذار و ارعاب منکران و

---

۱ . مثنوی، ج۲، ص ۸۶.

۲ . ایمان آوردیم و تصدیق کردیم.

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۱.

دشمنان بوده است»[۱]، زیرا دوستان حقیقی که دارای قابلیّت درونی و تجانس ذاتی با انبیاء و اولیاء هستند، از معجزه بی‌نیازند:

موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیّت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیّت، پی دل بردن است[۲]

بنابراین، تا در وجود آدمی قابلیّت جذب ایمان نباشد، حق‌تعالی ایمان را به او ارزانی نمی‌دارد؛ هر چند از دیدگاه مولوی، این قابلیّت نیز در گرو عنایت پروردگار است:

بلکه شرط قابلیّت داد اوست داد، لُبّ و قابلیّت هست پوست[۳]

به طور خلاصه، می‌توان گفت شمس در میانِ سخنان پراکنده خود، مطالبی دربارهٔ ایمان و مباحث پیرامون آن مطرح نموده که مقدارِی از این مفاهیم در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است که ایمان درجات مختلف دارد و هرکسی بنا به ظرفیّت وجودی خود، به مراتبی از ایمان دست می‌یابد. مولوی نیز، همین مفهوم را در مثنوی خود بیان داشته است. همچنین، شمس بر این باور است که اصلِ ایمان، مخالفت با هواهای نفسانی است و تا انسان به طور مطلق بر آنها غلبه پیدا نکند، ایمان او کامل نشده است. مولوی نیز دقیقاً همین مطلب را در مثنوی خود بیان نموده و معتقد است تا هواهای نفسانی تازه و پابرجا هستند، ایمان حقیقی و مستحکم وجود ندارد.

علاوه بر این، شمس و به پیروی از او مولوی، بر این باورند که ایمان واقعی، ثابت و استوار است و اگر کسی به ایمانِ حقیقی دست یابد، دیگر تلخی‌ها و فراز و نشیب‌های زندگی ایمان او را دستخوَش دگرگونی و تنزّل نمی‌کند. این موضوع، به جهت اطمینان قلبی مؤمن است که حتّی اگر تمام عالم به انکارِ خداوند بپردازند، در ایمان او خللی وارد نمی‌شود. نکتهٔ آخر، اینکه شمس و به تأسیِ از او مولوی، معتقدند که آدمی برای کسب ایمان حقیقی نیاز به قابلیّت درونی و تجانس ذاتی با انبیاء و اولیای

---

۱. جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۲۹۸.
۲. مثنوی، ج۳، ص ۳۴۱.
۳. همان، ج۳، ص ۹۹.

الهی دارد و اگر کسی این قابلیّت درونی را نداشته باشد، حتّی با دیدن معجزات و کراماتِ انبیاء و اولیاء ایمان نمی‌آورد؛ امّا در صورت وجودِ این قابلیّت درونی، بدون دیدن و درخواست معجزه و کرامت، به انبیاء و اولیاء ایمان می‌آورد.

جبر و اختیار

مسألهٔ جبر و اختیار از جمله مباحثی است که از روزگاران قدیم تا به امروز مورد بحث و جدال فلاسفه، متکلّمین و عرفا بوده و هست. گروهی، جانب جبر را گرفته‌اند و عدّه‌ای، جانب اختیار را و جماعتی راهی میانهٔ این دو راه. به عنوان نمونه، اشاعره جانب جبر را گرفته و معتقدند که «ارادت خداوند، یکی است و ازلی و متعلّق است به همهٔ مرادها از فعلهای خاصهٔ او و افعال بندگان، از آن جهت که افعال بندگان آفریدهٔ حضرت حق است، نه از آن جهت که از کسب بندگان است و از اینجاست که گفته است همه به ارادت حق تعالی است؛ خیر و شرّ و نفع و ضرّ و همچنانکه ارادت فرمود و آنچه معلوم داشت، ارادت فرمود از بندگان چیزی را که معلوم داشت و امر کرد قلم را تا در لوح محفوظ نوشت و این حکم او و قضا و قدر اوست که تغییر و تبدیل را در آن راه نیست و خلاف معلوم حق تعالی که از جنس مقدور باشد، وقوع آن محال است».[1]

برخلاف اشاعره، معتزله مکتب اختیار را برگزیده‌اند و «اتفاق دارند برآنکه بنده قادر است بر افعال خویش، هم بر نیک و هم بر بَد، و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت، و حضرت حق، شأنه منزه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شرّ و فعل کفر و معصیّت کنند؛ زیرا اگر ظلم بیافرینند ظالم باشد، چنانکه اگر عدل را خلقت کند، عادل باشد».[2]

این دو نحلهٔ فکری در طول تاریخ اسلام همواره با هم در ستیزه بوده و گاه یکدیگر را تکفیر کرده‌اند. «اشاعره، معتزله را قدری می‌خوانند، زیرا که معتزله نفی قدرت و اثبات حریّت اراده و اختیار می‌کنند و افعال عباد را به قدرت و مخلوق عبد می‌شمارند.

---

۱ . محمّد ابن عبدالکریم شهرستانی، توضیح‌الملل(ترجمه الملل والنحل)، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به تصحیح محمّد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر اقبال، ۱۳۶۲، ج۱، ص ۱۲۵.

۲ . همان، ج۱، ص ۶۸.

معتزله نیز اشاعره را قدری می‌گویند، از آن جهت که اشاعره مثبت قضا و قدر هستند».[۱]

برخلاف اشاعره و معتزله، شیعه معتقد به جبر و یا اختیار مطلق نیست؛ بلکه با توجّه به این فرمایش نورانی امام صادق(ع) که «لاجَبْرَ وَ لا تَفْویضَ وَلکِن اَمْرٌ بَینَ الاَمْرَین»،[۲] راهی میان آن دو را برگزیده است. محقّقان شیعه در این باب گفته‌اند که «اعتقاد ما در این باب قول جناب صادق علیه‌السلام است که، نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر».[۳]

علاوه بر متکلّمان و فلاسفه، عرفای مسلمان نیز هر یک در این باب سخن گفته و مسیری را پیموده‌اند. به عنوان نمونه عین‌القضات همدانی، آدمی را صاحب اختیار معرفی کرده است نه مجبور: «ای عزیز! هرچه در ملک و ملکوت است، هر یکی مسخّر کاری معیّن است، امّا آدمی مسخّر یک کار معین نیست، بلکه مسخّر مختاری است؛ چنان که احراق بر آتش بستند، اختیار بر آدمی بستند؛ چنانکه آتش را جز مختاری صفتی نیست؛ پس چون محل اختیار آمد به واسطهٔ اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید».[۴]

هجویری معتقد است که «اختیار کردن بنده مر اختیار حق را، تعالی، هم به اختیار حق بود که اگر نه آن بود که حق تعالی ورا بی اختیاری، اختیار کردی، وی اختیار فرو نگذاشتی؛ و از ابویزید پرسیدند که: امیر کی باشد؟ گفت: آنکه ورا اختیار نمانده باشد».[۵] در این سخنان هجویری تا حدودی، گرایش به جبر دیده می‌شود.

عدّه‌ای از عرفا نیز جبر و اختیار را امری نسبی دانسته‌اند: «ای درویش! بیقین معلوم شد که آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد و در استعداد

---

۱ . عزیزالدین نسفی، کشف‌الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴، صص ۲۴۶-۲۴۷.

۲ . شیخ محمّد بن یعقوب الکلینی، اصول‌الکافی، ج۱، ص ۱۶۰.

۳ . ابوجعفر محمّدبن علی ابن بابویه قمی، اعتقادات، ترجمه سیّد محمّد الحسنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه شمس، ۱۳۷۹ هـ.ق، ص ۲۶.

۴ . عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۱۸۹.

۵ . ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۵۰۳.

مجبور است و در سعی و کوشش مختار است؛ پس آن کس که می‌گوید که همه جبر است، خطا می‌گوید و آن کس که می‌گوید که همه قَدَر است هم خطا می‌گوید و آن کس که می‌گوید جبر هست و قدر هست، جبر به جای خود و قدر به جای خود، حق می‌گوید».[۱]

شمس نیز در میانِ سخنان پراکندهٔ خود، سخنانی درباب جبر و اختیار بیان داشته که در ادامه، ضمن بیانِ این نظریّات به بررسی میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

نقد تفکّرات جبرگرایانه

شمس در ضمن برخی از سخنانش، به نقد تفکّرات جبرگرایانه می‌پردازد و معتقد است که مکتب جبر با تعالیم الهی، امر و نهی، ارسال پیامبران و ... در تعارض است: «این بزرگان، همه به جبر فرو رفتند این عارفان، امّا طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وَعد و وعید و ارسال رُسُل، این همه مقتضای قَدَر است. آیتی چند هست در جبر، امّا اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود».[۲]

شمس در جای دیگر از سخنانش، اعتقاد به جبر را باعث متلوّن شدن نامهٔ اعمال و باز ماندن بسیاری از فایده‌ها دانسته است: «نامه کردارت متلوّن است. این تلوّن، از جبر است. نامهٔ متلوّن منویس. آخر، جبر را این طایفه بِه دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی، از بسیار فواید بازمانی. چندان نیست که بگویی، بِرویم بخسبیم تا خدا چه فرماید».[۳]

شمس معتقد است که تفکّرات جبرگرایانهٔ مطلق، از زمرهٔ حجابهای راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علت تفکّرات جبری، از درک تمامی حقیقت، محروم مانده‌اند: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره، در سخنانشان پیداست.

---

۱ . عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۲۱۵.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.

۳ . همان، ج۱، ص ۹۱.

چندان نیست! و مشغول شدن بدان سخنها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است».[۱] شمس در جای دیگر، همین تفکّرات جبری بایزید را باعث «سُبحانی مَا اَعْظَمَ شَأنی»[۲] گفتن او دانسته و معتقد است این مرحله، مرحلهٔ سُکر و مستی است و متابعت حضرت رسول(ص) در حالت سُکر، ممکن نیست: «گفت: ذکر می‌خواهیم، فرمود که ذکری می‌باید که از مذکور باز ندارد، و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان، کم باشد. ابایزید ذکری که به دل بود، خواست که بر زبان بیارد؛ چون مست بود، سبحانی گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن؛ او از آن سوی مستی است. به مستی، متابعت هشیار نتوان کردن. «سُبحانی» جبر است، همه در جبر فِرو رفته‌اند».[۳]

از این سخنان شمس، این مفهوم استنباط می‌شود که شمس نظر مساعدی نسبت به جبر و تفکّرات عارفان جبرگرا نداشته؛ بلکه آنها را مورد انتقاد قرار داده و جبر را باعث حرمان و حجاب راه ایشان دانسته است.

مولوی نیز در مثنوی خود، توجّه ویژه‌ای به مبحث جبر و اختیار از خود نشان داده است. «مولانا، این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی، مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است ...[امّا] حقیقت آن است که مولانا عقیدهٔ جبریه را به معنی سلب اختیار، به طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند؛ در دو جا از مثنوی که مسألهٔ جبر و اختیار و خلق اعمال، به تفصیل مطرح شده، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد».[۴]

بدین ترتیب، مولوی در مثنوی خود، از یک دیدگاه به جبر و تفکّرات جبرگرایانه تاخته است. او، «کلاً از دو منظر بدین مبحث در نگریسته است. یکی از منظر کلامی و دیگر از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی سَخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندانکه

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۳.

۲ . پاک و منزه من! چقدر والاست مقام و شأن من! این جمله از زمره شطحیات معروف بایزید بسطامی است (ر.ک: فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالاولیاء، ص ۱۸۲).

۳ . مقالات شمس، ج۲، ص ۹۲.

۴ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، ص ۲۶۵.

هر ذوق سلیمی را به اقناع و اطمینان می‌رساند. لیکن در منظر صوفیانه، مولانا از جبر دفاع می‌کند. امّا کدام جبر؟ جبر مصطلح مشهور؟ خیر»[1]، بلکه جبر تحقیقی و عارفانه که در قسمت بعد به آن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که آن جبر تحقیقی و یا عارفانه هیچ تعارضی با اختیاری که مولوی از آن دفاع می‌کند ندارد و شمس نیز از چنان نظریّه‌ای دفاع می‌کند.

امّا اکنون بحث پیرامون آن دسته از نظریّات مولوی است که با تفکّرات شمس درباب ردّ جبر و ترجیح اختیار مطابقت دارد. همچنانکه یادآور شدیم، شمس منطق جبرگرایان را مخالف «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسُل»[2] می‌داند. مولوی نیز در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به ردّ تفکّرات جبریان برخاسته است. علّت‌هایی را که مولوی در ردّ جبر، بیان داشته از یک منظر می‌توان در نُه دسته طبقه‌بندی کرد:

الف: امر و نهی، ب: تعلیم و تربیت، ج: کشش به سوی خوبی و بدی، د: اجرای قوانین، هـ: امر و نهی الهی، و: توبه، ز: انتخاب و اختیار، ح: درمان و تداوی، ط: تکلیف و تشویق و تنبیه.[3]

در یک تقسیم بندی دیگر، می‌توان براهین مولوی بر اثبات اختیار بشر را بر چهار پایه استوار دانست:۱- فطریّات وجدانیّات،[4] ۲- تردید و دودلی،[5] ۳- عُروض احوال

---

۱ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۳۸۲.

۲ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.

۳ . قادر فاضلی، جبر و اختیار در مثنوی، تهران، انتشارات فضیلت علم، ۱۳۸۶، صص ۲۲-۳۰.

۴ . مثل این ابیات:

اختیـار انـدر درونـت سـاکن اسـت	تـا ندیـد او یوسـفی کـف را نَخَسـت
اختیـار و داعیـه در نفـس بـود	رُوش دیـد، آنگـه پـر و بـالی گشـود ...
مخلـص اینکـه دیـو و روح عَرضـه دار	هـر دو هسـتند از تتّمـهٔ اختیـار
اختیـاری هسـت در مـا ناپدیـد	چـون دو مطلـب دیـد، آیـد در مزیـد

(مثنوی، ج۳، صص ۱۹۰-۱۹۲).

۵ . مثل این ابیات: ←

مختلف در انسان،[۱] ۴- وعد و وعید و امر و نهی کتب آسمانی و اخلاقی.[۲] بحث پیرامون همهٔ این موارد در این مقال نمی‌گنجد، به همین دلیل به صورت مختصر به چند نمونه از این براهین که با نظریّات شمس، شباهت بیشتری دارند اکتفا می‌کنیم.[۳]

یکی از مواردی که شمس، آن را مقتضای اختیار دانسته «امر و نهی»[۴] است که می‌تواند شامل امر و نهی دیگران و یا اوامر و نواهی الهی باشد. مولوی نیز در مثنوی خود، به این موضوع توجّه نشان داده است. مولوی معتقد است که یکی از دلایل مختار بودن انسان، مکلّف بودن اوست. امر و نهی دیگران نسبت به ما و امر و نهی دیگران به

این که فردا این کنم یا آن کنم / این دلیل اختیار است ای صنم!...
در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار / این تردّد کی بود بی‌اختیار
این کنم یا آن کنم او کی گُود؟ / که دو دست و پای او بسته بود

(همان، ج۳، ص ۱۹۴ و ص ۲۹۴).

۱. مثل این ابیات:

خشم در تو شد بیان اختیار / تا نگویی جبریانه اِعتذار...
و آن پشیمانی که خوردی زآن بَدی / ز اختیار خویش گشتی مُهتدی...
جبر بودی کی پشیمانی بُدی؟ / ظُلم بودی کی نگهبانی بُدی؟

(همان، ج۳، ص ۱۹۵؛ ص ۱۹۴؛ ج۲، ص ۳۷۵)

۲ . ر.ک: کریم زمانی، میناگر عشق، صص ۳۸۶ –۳۹۰. همچنین ر.ک: جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، صص ۸۱-۸۶.

۳ . جهت اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۱، صفحات۱۵۸، ۱۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵ و: ج۲، صفحات ۳۷۷ ، ۴۹۵ ، ۵۰۰ ، ۵۰۲، ۵۵۰ ، ۵۵۵ ، ۶۰۰. همچنین: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۷، صفحات ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۷۷. و: جلال الدین همایی، مولوی نامه، صص۷۷-۹۵. و: محمّد تقی جعفری، جبر و اختیار، تهران، بی نا، ۱۳۵۲ . و: محمّد مهدی رکنی، جبر و اختیار در مثنوی، تهران، انتشارات اساطیر،۱۳۷۷. و: محمّد فولادی و محمّد رضا یوسفی، «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»، فصلنامه پژوهشهای فلسفی-کلامی دانشگاه قم، سال هشتم شماره اول، پاییز ۱۳۸۵، صص۱۱۱-۱۳۴. و: محمّد جاوید صباغیان، «قضا و قدر و جبر و اختیار در مثنوی معنوی»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، شماره ۳-۴، مسلسل ۱۳۰-۱۳۱(ویژه نامه سال امام علی(ع))، پاییز و زمستان۱۳۷۹، صص۶۵۹- ۶۷۴.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.

جهت مکلّف بودن آدمی، به انجام اموری و ترک امور دیگر است. اگر کسی وعده خلافی کند، یا سر وقت مقرر به قرار خود حاضر نشود، مردم او را مذمت می‌کنند. امر به وفای به عهد و نهی از خلاف وعده مختص انسان است، نه جماد و نبات. اساساً «هر عملی که از انسان در وجود می‌آید دو نسبت دارد، نسبتی به وجه قیام و تعلّق با بنده و نسبتی به وجه صدور و ایجاد با حق تعالی، دلیل نخستین آن است که ما یکدیگر را بر کار بد ملامت می‌کنیم و اگر فعل به ما هیچ نسبت نداشته باشد، ملامت و گفتن «چرا کردی» بی‌جا و نادرست است؛ چنانکه ما چیزی را که مقهور و مسخّر است، در معرض باز خواست و عتاب قرار نمی‌دهیم و فی المثل به چوب و سنگ نمی‌گوییم که چرا بر سر ما خوردی و شکستی، این امر وجدانی بر نسبت فعل به انسان، دلیلی واضح است»[1]:

اختیاری هست ما را بی‌گمان — حسّ را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا — از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید، هین بپر — یا بیا ای کور تو در من نگر ...
این چنین واجُستها مجبور را — کس بگوید یا زند معذور را؟
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب — نیست جز مختار را ای پاک جیب ...[2]
جملهٔ عالَم مقرّ در اختیار — امر و نهی این بیار و آن میار[3]

علاوه بر امر و نهی دیگران نسبت به ما و امر و نهی ما نسبت به دیگران، اوامر و نواهی واضح و آشکار الهی، در کتابهای آسمانی و اخبار پیامبران، تنها در صورت مختار بودن انسان معنا پیدا می‌کنند و اگر اختیاری برای انسان وجود نداشته باشد، «امر و نهی و وعد وعید»[4] امری عبث و بیهوده است و امر بیهوده به دور از ذاتِ پاکِ خداوندِ حکیم است:

جمله قرآن امر و نهی است و وعید — امر کردن سنگ مرمر را که دید؟
هیچ دانا، هیچ عاقل این کند — با کلوخ و سنگ خشم و کین کند

---

۱ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۵۰۰.

۲ . مثنوی، ج۳، ص ۱۹۰.

۳ . همان، ج۳، ص ۱۹۳.

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.

که بگفتم که چنین کن یا چنان — چون نکردید ای موات و عاجزان
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ — عقل کی جنگی زند بر نقش جنگ
کای غلام بسته دست، اشکسته پا — نیزه بر گیر و بیا سوی وغا
خالقی که اختر و گردون کند — امر و نهی جاهلانه چون کند؟[۱]

در حقیقت، مولوی با ذکر این تمثیلات در پی اثبات این سخن است که «امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب بر شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترک نداشته باشد قبیح است؛ خواه اوامر و نواهی شرعی باشد که در مذاهب مقرر است یا آنچه بر حسب رسم و عادت ما بین خود افراد بشر معمول است که به یکدیگر امر و نهی و تهدید و تطمع می‌کنند و اشخاص را به سبب فعل یا ترک اعمال مجازات و مکافات می‌دهند»[۲] و این سخنان همه توضیح آن عبارت شمس است که: «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسُل، این همه مقتضای قَدَر است».[۳]

جبر تحقیقی و جبر تقلیدی

همانگونه که تاکنون نشان دادیم، شمس و به تبع او مولوی، اختیار را بر جبر ترجیح نهاده و دلایل مختلفی نیز برای این ارجحیّت بیان داشته‌اند. با وجود این، در لابه‌لای سخنان شمس یک تقسیم بندی نیز در مورد جبر، صورت گرفته است. شمس، معتقد به دو نوع جبر است: یکی جبر تحقیقی و دیگر جبر تقلیدی. او جبر تقلیدی را ناستوده و جبر تحقیقی را پسندیده دانسته است: «جبر را این طایفه دانند؟ ایشان چه دانند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است، تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟»[۴]

شمس در جای دیگر از سخنانش به طور ضمنی، به نقدِ «جبر تقلیدی» می‌پردازد و معتقد است که سالک باید بتواند از ایمان، اعتقاد و جبر تقلیدی رها شده و از ورای این

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۱۹۴.
۲ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۸۳.
۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۵.
۴ . همان، ج۱، ص ۹۱.

حجابها به درک و شناخت بی‌واسطهٔ خداوند، نائل شود: «آن جبریان چه می‌کنند؟ مرد قوی[1] که نداند که این همه از حق است! کودکی را بگویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق ... مرد آن است که این غالب[2] را ببیند، و آن هست کننده را ببیند و هست کردن او را ببیند، چشم باز کند بی‌تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند».[3]

اصطلاح «جبر تحقیقی» و «جبر تقلیدی» در سخنان شمس را می‌توان مترادف با اصطلاح «جبر خاصّه» و «جبر عامه» در مثنوی مولوی دانست. مولوی نیز همچون شمس، معتقد است که برخلاف جبر تقلیدی(جبر عامه) که امری مذموم است، جبر تحقیقی(جبر خاصّه یا عارفانه) جبری پسندیده است؛ زیرا در این نوع جبر، عارفان از روی تقلید سخن نمی‌گویند؛ بلکه خداوند چشم بصیرت آنها را گشوده و اوامر غیبی گذشته و آینده برای ایشان فاش شده است[4]:

لفظ جبرم، عشق را بی صبر کرد — وآنکه عاشق نیست، حبسِ جبر کرد
این معیّت با حق است و جبر نیست — این تجلّی مَه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست — جبر آن امّارهٔ خود کامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر[5] — که خدا بگشادشان در دل بصر[6]
غیب آینده بر ایشان گشت فاش — ذکرِ ماضی، پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است — قطره‌ها اندر صدفها، گوهر است
هست بیرون قطرهٔ خُرد و بزرگ — در صدف، آن دُرِّ خرد است و سترگ ...

---

۱ . به نظر می‌رسد که درست تر این است که شمس گفته باشد «غوی» به معنی گمراه. یعنی کسی که نداند همه چیز از حق است گمراه است. امّا کاتب به اشتباه غوی را با قاف و به شکل قوی نوشته باشد که در این جمله معنای درستی ندارد.

۲ . به نظر می‌رسد که درست‌تر این است که شمس گفته باشد «قالب».

۳ . مقالات شمس، ج۱، صص ۲۹۹–۳۰۰.

۴ . ر.ک: محمّد فولادی و محمّد رضا یوسفی، «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»، صص ۱۲۵–۱۲۸. و: سید جعفر شهیدی، شرح مثنوی، ج۴، ص ۲۵۸.

۵ . این مصراع مولوی حتّی از نظر الفاظ و ظاهرِ عبارت، شبیه این عبارات شمس است: «جبر را این طایفه دانند. ایشان چه دانند جبر را» (مقالات شمس، ج۱، ص ۹۱).

۶ . این مصراع هم مشابه این عبارت شمس است: «چشم باز کند بی تقلید و حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند»(همان، ج۱، ص ۳۰۰).

اختیـــار و جبـــر در تـــو بُـــد خیـــال چون در ایشان رفـت، شـد نـور جـلال[۱]

بنابراین، می‌توان گفت که «آخرین تحقیق مولوی، دربارهٔ جبر و اختیار آن است که دو حالت جبر و اختیار، مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان روحانی است؛ به این معنی که سالک، در آغاز و اثناء سیر و سلوک تا به مقام فنا فی‌الله و معیّت با حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند؛ امّا چون به آن مقام رسید که تعیّنات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد؛ بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است. قطره‌ای است که به دریا پیوسته؛ وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود تابع دریاست».[۲] در این حالت، جبر عارف، جبری تقلیدی و کورکورانه نیست؛ بلکه به تحقیق دریافته است که همه چیز در قبضهٔ قدرت پروردگار است و این همان جبری است که شمس از آن با عنوان «جبر تحقیقی»[۳] یاد کرده است.

جمع بین جبر و اختیار

چنانکه تا اینجا مشاهده شد، شمس در وهله نخست، جبر مطلق را ردّ کرده و با ذکر دلایلی اختیار را ارجحیّت داده است. علاوه بر این، در ضمن بیانات خود از «جبر تحقیقی» سخن به میان آورده و بر خلاف «جبر تقلیدی»، آن را امری پسندیده دانسته است. مولوی نیز به تبع شمس، همین مفاهیم را با ساختاری منسجم‌تر و با بیان تمثیلهایی زیبا، در جای‌جای مثنوی خود، بیان نموده است.

نکتهٔ دیگر در باب سخنان شمس، در مورد جبر و اختیار این است که او در ضمن سخنان پراکنده اش، از حالتی ورای جبر صحبت کرده که البتّه اختیار مطلق هم نیست؛ ولی متأسفانه به بسط و شرح آن نپرداخته است. شمس، از «لطیفه‌ای بیرونِ جبر»[۴] سخن

---

۱ . مثنوی، ج ۱، ص ۹۰.

۲ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۹۸.

۳ . مقالات شمس، ج ۱، ص ۹۱.

۴ . همان، ج ۱، ص ۲۴۵.

می‌گوید که «چیز دیگر است»[۱] و اکثر بزرگان و عارفان آن را در نیافته اند: «این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان، امّا طریق غیر آن است، لطیفه‌ای هست بیرون جبر»[۲] که جبر مطلق نیست و اختیار مطلق هم نیست؛ زیرا شمس در جای دیگر از سخنانش جبر تحقیقی(جبر عارفانه) را پذیرفته است. پس این «لطیفهٔ بیرون از جبر» چیست؟ شمس در جای دیگر از سخنانش آن را «چیز دیگر» ورای جبر دانسته است: «اغلب به جبر فرو رفتند ... چندان نیست! مشغول شدن بدان سخنها حجاب است از این روش، که آن [مسیر درست] چیز دیگر است».[۳]

به نظر می‌رسد، با توجّه به اینکه شمس جبر مطلق را ردّ کرده و نوعی جبر عارفانه را نیز پذیرفته است، بتوان گفت که منظور شمس از «لطیفه بیرون از جبر»، همان جمع بین جبر و اختیار باشد که بعدها مولوی به صورت ساختارمندتر در مثنوی خود، به شرح و تفسیر آن پرداخته است. چنانکه محقّقان عرفان اسلامی به این امر اذعان دارند که مولوی در نهایت «معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است، همانطور که شیعهٔ امامیّه معتقدند».[۴] به زبان دیگر، «زبدهٔ نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبرِ مطلق و اختیار مطلق و این مُختار مذهب کلام امامیّه نیز هست».[۵] بنابراین، می‌توان گفت: جمع نظرات جلال‌الدین در خصوص جبر و اختیار به این است که این دو با همند. جبر به همراه اختیار و اختیار با جبر است؛ همانگونه که خود اختیار، اختیاراً حاصل نشده، بلکه انسان جبراً مختار آفریده شده است.[۶]

استاد همایی، ابیات زیر را برای اثبات نظریّهٔ جمع بین جبر و اختیار در مثنوی، به عنوان شاهد، بیان داشته و معتقد است که مولوی در این ابیات، می‌خواهد بگوید که

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۰۳.

۲ . همان، ج۱، ص ۲۴۵.

۳ . همان، ج۱، ص ۱۰۳.

۴ . جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۷۷.

۵ . کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۳۸۲.

۶ . قادر فاضلی، جبر و اختیار در مثنوی، ص۶۴. همچنین ر.ک: عبدالحسین زرین کوب، سرّ نی، صفحات ۱۹۲، ۵۸۸، ۵۸۹. و: ناصر نیکو بخت، «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال پنجم، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۵۷–۱۸۶.

قدرت خالق با اختیار مخلوق منافاتی ندارد،[1] و بشر در عین محصور بودن در قدرت پرودگار، دارای اختیاری است که از جانب خداوند به او داده شده است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت — گفت ایزد «ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیت»[2]
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست — ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جبّاری است — ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟ — وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
زجر شاگردان و استادان چراست؟ — خاطر از تدبیرها گردان چراست؟[3]

البتّه این نکته قابل ذکر است که جمع بین جبر و اختیار در مثنوی مولوی، تنها مختصر به این چند بیت نمی‌شود و محقّقان با یک جمع بندی کلّی، از تمامی ابیات مثنوی در این باب به این نتیجه رسیده‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت که شمس تبریزی در میان سخنان پراکنده‌اش مطالبی چند در باب جبر و اختیار بیان نموده که بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، شمس در میان سخنانش با صراحت تمام جبر مطلق را ردّ کرده و با بیان دلایلی از جمله امر و نهی و وعد و وعید الهی به نقد تفکّرات جبرگرایانهٔ برخی عرفا و بزرگان پرداخته است. مولوی نیز در بسیاری از سخنانش در مثنوی، به نقد تفکّرات جبرگرایانه پرداخته و با ذکر دلایلی که تعدادی از آنها مشابه براهین شمس است، مکتب اختیار را بر جبر ترجیح نهاده است. امّا موضوع به همین جا ختم نشده است، زیرا شمس در جای دیگر از سخنانش از «جبر تحقیقی» در برابر «جبر تقلیدی» سخن به میان آورده و نسبت به آن نظری مثبت داشته است. مولوی نیز همچون شمس، از دو نوع جبر عارفانه(خاصّه) و ناآگاهانه(عامه) سخن به میان آورده و جبر عارفانه یا به تعبیر شمس «جبر تحقیقی» را جبری ممدوح دانسته است؛ چرا که عارف در مقام فناء فی‌الله به مرتبه‌ای دست می‌یابد که همه چیز را از خداوند می‌داند.

از مجموع سخنان شمس، این‌گونه استنباط می‌شود که او راهی میانه جبرِ مطلق و

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۷۸.

۲ . قرآن مجید، سوره انفال(۸)، آیه ۱۷.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۹.

اختیارِ مطلق را که از آن با عنوان «لطیفه‌ای بیرونِ جبر» یاد کرده، پیشنهاد داده است. از مجموعِ سخنان مولوی در مثنوی نیز، نتیجه‌ایِ مشابه همین نظریّه دریافت می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت نظریّات سه‌گانهٔ شمس در حوزه جبر و اختیار که اعمّ از ترجیح اختیار بر جبر، ستایش جبر تحقیقی(عارفانه) و جمع بین جبر و اختیار است، به شکلی منسجم‌تر در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند که نشان از تأثیر اندیشه‌های کلامی شمس در حوزه تفکّراتِ مولوی است.

حدوث و قِدَم عالَم

از جمله مسائل دشوار و مورد اختلاف فلاسفه و متکلّمین مسأله حدوث و قدم عالم هستی است که از دیرباز مورد اختلاف ارباب ملل و مذاهب بوده است.[۱] فلاسفه، در تعریف حادث گفته‌اند: «کُلُّ مالَمْ یَکُنْ زَماناً ثُمَّ حَصَلَ فَهُوَ حادِثٌ».[۲] در نقطه مقابل «حادثات»، «قدیم» قرار می‌گیرد که «عدم و زمان، بر او پیشی نگرفته؛ بلکه همیشه بوده است و همیشه خواهد بود»[۳] و این، ذات مقدّس واجب‌الوجود و علّت تامّهٔ هستی است.

عزیزالدین نسفی در تعریف حدوث و قدم این‌گونه آورده است: «بدان که وجود از دو حال خالی نباشد، یا او را اوّل باشد یا نباشد. اگر او را اوّل نباشد، آن وجود قدیم است و اگر باشد، آن وجود حادث است. حادث، بی‌قدیم نتواند بود. و البتّه باید به قدیم رسد تا حادث را وجود باشد. وجود حادث، ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود خدای عالَم و ممکن‌الوجود عالَم خداست».[۴]

در این میان، اختلاف نظری که میان فلاسفه موجود است، از این قرار است که

---

۱ . سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۱۹۲.

۲ . شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنفات، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، تهران، انتشارات انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۳، ج۲، صص ۱۷۲–۱۷۳. (هرآنچه روزگاری وجود نداشته است و سپس به وجود آمده، حادث است).

۳ . همانجا.

۴ . عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۳۸.

عدّه‌ای فقط ذاتِ پاک خداوند را «قدیم» می‌دانند، امّا عدّه‌ای دیگر نفس انسانی و چند چیز دیگر را نیز «قدیم» دانسته‌اند: «به عقیدهٔ افلاطون و پیروان او، نفس انسانی قدیم زمانی است؛ یعنی قبل از تعلّق به بدن عنصری در ازل هم وجود داشته و از عالم مجرّدات تنزّل به جهان مادّی کرده است. گروهی از فلاسفهٔ حرانی و نیز بعض حکمای اسلامی ایرانی که ابوبکر محمّد بن زکریای رازی را یکی از دانشمندان شاخص آن دسته باید شمرد، نفس را قدیم ذاتی دانسته‌اند؛ به این قرار که معتقد به قدمای خمسه‌اند یعنی به پنج موجود حیّ قدیم ذاتی معتقدند؛ دو موجود فاعل یکی ذات باری تعالی و دیگر نفس؛ و یک موجود منفعل که هیولی یا مادّه است؛ و دو موجود دیگر که نه جنبهٔ فعل در آنها ملحوظ است و نه جنبهٔ انفعال؛ یکی خلاء یا مکان، و دیگر دهر یا زمان. پس، پنج موجود قدیم ذاتی به عقیدهٔ ایشان می‌شود: ذات باری تعالی، نفس، زمان، مکان، مادّه».[1]

شیخ اشراق در اکثر آثار خود[2] به قدیم بودن عالَم صحّه گذاشته است و با ذکر براهینی ثابت کرده است که تعدّد قدما باعث برابری و همسانی علّت و معلول و خالق و مخلوق نمی‌شود.[3] به عنوان نمونه در پرتونامه این مفهوم را این‌گونه بیان داشته است: «بدان که حکما گفته‌اند که نشاید که واجب‌الوجود چیزی نکند، پس بکند که اگر مرجّحِ وجود چیزها اوست چون مرجّح دائم باشد، ترجیح دائم باشد ... و آنچه گویند که اگر مبدأ اوّل و معلومات او دائم باشد هر دو برابر باشند و همی نادرست بُوَد، از آنکه مثلاً تو دانی گفت که انگشت بجنبید، پس انگشتری بجنبید، و نگویی که انگشتری بجنبید، پس انگشت، زیرا که حرکت انگشتری از انگشت است، نه حرکت انگشت از انگشتری ... پس حرکت انگشت در عقل متقدّم است بر حرکت انگشتری و اگر هم به زمان متقدّم نیست، پس علّت را بر معلول تقدّم به ذات باشد نه به زمان اگرچه دائم باشد، همچون تقدّم کسر بر اِنکسار، و وجود معلول از علّت باشد نه وجود علّت از

---

۱ . جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج۱، ص ۱۱۱.

۲ . ر.ک: سیدمحمّد خالد غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۳ . همان، ص ۱۵۱.

معلول».[۱]

سهروردی برخلاف نظر کلّی خود، در یک جای از آثارش نظریّه قدمت عالم را ردّ کرده و می‌گوید به هر حال جهان اوّل و آخری دارد و آنچه اوّل و آخر دارد، نمی‌تواند قدیم باشد: «بدان که حق تعالی عالِم بود در ازل بدان که جهان را خواست آفریدن، چنانکه در ازل بود همچنین در ابد باشد و هیچ تغییر و تبدیل نپذیرد ... چون این بدانستی، بدان که جهان را اوّلی است و آخری خواهد بود و هرچه را اوّل و آخر باشد قدیم نباشد».[۲]

ابن عربی معتقد است که «اعیان موجودات از جهت ثبوتشان قدیمند و حدوث از جهت وجود، بدانها نسبت داده می‌شود و در این‌باره آن را به میهمانی مثال می‌زند که در زمان معیّنی وارد می‌شود. ما می‌توانیم بگوییم، امروز میهمانی بر ما وارد شد؛ یعنی وجود وی حادث گشت و از ورود و حدوث وی، لازم نمی‌آید که از پیش وجود نداشته باشد. خدای بزرگ گوید: مَا یَأتیهِم مِن ذِکرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ اِلّا اسْتَمَعوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُون.[۳] این مثالی است که تا بتوان معنای مقصوداً از حدوث را بیان نماییم. عالم قدیم است، چه برای او عین ثابتی است که در ازل وجود داشته است. بلکه او قدیم است با قدم ذاتی الهی که در صورتی ظاهر می‌شود و در تجدّد و تنوّع این صورتها و تنوّع و اخلاف آن صور، حدوث صورت می‌گیرد».[۴]

شمس تبریزی معتقد است که عالم حادث است. او بر این باور است که جهان دارای اوّل و ابتدایی است، از همین رو نمی‌تواند قدیم باشد. شمس در ضمن سخنانش به تفسیر چند آیه از قرآن پرداخته، می‌گوید: حضرت باری تعالی، برای اینکه به همه بفهماند که عالَم حادث است، جهان هستی در برابر چشمان حضرت رسول(ص) نابود کرد و دوباره از نو بنا نهاد تا حضرت رسول(ص) شاهد باشد که جهان حادث است نه

---

۱ . شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنفات، ج۳، صص ۴۱-۴۲.

۲ . همان، ج۲، ص ۳۸۷.

۳ . قرآن مجید، سوره انبیاء(۲۱)، آیه۲.(هیچ پند تازه‌ای از پروردگارشان نیامد، مگر آنکه بازی کنان آن را شنیدند).

۴ . گل بابا سعیدی، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، صص ۲۷۱-۲۷۲. همچنین ر.ک: تاج الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج۱، صفحات ۸۳، ۱۲۰، ۴۱۴.

قدیم. از همین روست که خداوند از حضرت رسول(ص) با عنوان «شاهد» یاد کرده است: «یک الف را بدانی، همه قرآن را بدانی، وَالسَّماءَ بَنَیْنَاهَا بِأَیْیدٍ،[۱] بنا انداختیم تا نگویند که قدیم است و اوّل ندارد. همه را پیش او محو کرد، باز پیش او بنا کرد، تا گواه باشد بر معاینه. اِذا رَأیتَ الشَمسَ فَاشهَد. إنَّا اَرسَلناکَ شَاهِداً[۲]».[۳]

شمس در جای دیگر از سخنانش، ضمن نقد تفکّرات معتزله، به این موضوع اذعان دارد که عالم حادث است، نه قدیم: «معتزله می‌گویند: که از قِدَم کلام، قِدَم عالم لازم آید. این راه بحث معتزله نیست؛ این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت».[۴]

مولوی نیز همانند شمس، عالَم را حادث می‌داند. مولوی «تغیّر و تبدّل احوال جسم را از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق، بر حدوث آن دلیل می‌شمارد و بدین سبب عالَم را حادث می‌داند».[۵] مولوی به مصداق «العالَمُ مُتِغَیرٌ وَ کُلٌّ مُتِغَیرٍ حادِثٌ وَ کلٌّ حادثٍ فانٍ»[۶] با تمسک به برهان حرکت و سکون به اثبات حدوث عالم پرداخته:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما ... بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی، نونو می‌رسد ... مُستمرّی می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است ... چون شرر کش تیز جنبانی به دست[۷]
حال امروز به دی مانند نی ... همچو جو اندر روش کش بند نی
شادی هر روز از نوعی دگر ... فکرت هر روز را دیگر اثر[۸]

مولوی در جای دیگر از مثنوی خود، با صراحت تمام بیان می‌دارد که عالَم حادث است؛ امّا خداوند آنچنان جهان را معمور و آبادان خلق کرده است که دهریان

---

۱ . قرآن مجید، سوره الذّاریات(۵۱)، آیه ۴۷. (و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم).

۲ . همان، سوره الاحزاب(۳۳)، آیه ۴۵. (ای پیامبر ما تو را گواه فرستادیم).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۱.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۲۶.

۵ . جلیل مشیّدی، کلام در کلام مولوی، ص ۳۱۸.

۶ . همان، ص ۳۱۹.(عالم متغیّر است و هر متغیّری حادث است و هر حادثی فناشدنی است).

۷ . مثنوی، ج۱، ص ۷۱.

۸ . همان، ج۳، ص ۲۳۱.

می‌پندارند که آن ازلی و قدیم است. او در ضمن سخنان خود، به این موضوع تأکید دارد که پیامبران راز حدوث جهان را برای همگان آشنا کرده‌اند و این مترادف همان سخن شمس است که می‌گوید: خداوند حضرت رسول(ص) را شاهد گرفت بر حدوث عالَم[۱] و او این سرّ را برای ما آشکار ساخت:

آن چنـــان معمـــور و بـــاقی داشـــتت تـــا کـــه دهـــری از ازل پنداشـــتت
شـــــکر، دانســــتیم آغـــــاز تـــــو را انبیـــــا گفتنـــــد آن راز تـــــو را
آدمـی دانـد کـه خانـه حـادث اسـت عنکبـوتی نـه کـه در وی عابـث اسـت[۲]

یعنی «شکر خدای را که دانستیم که فلک آغاز دارد، که حق آغاز اوست و هر مسبوق به علّتی حادث است. بلکه عالم، هر چند سلسلهٔ عرضیه باشد، عوالم و حادث حوادث است، چه آناً فآناً فلک و آن چه در جوف آن است، متجدّد است بالذات و الهوّیهٔ. و هر مرتبه از وجودش، محفوف است به عدمین: عدم سابق و عدم لاحق. کما قال اللّه تبارک و تعالی: أ فَعَیِینا بِالْخَلْقِ اَلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ[۳]. و دهری و طباعی قصور دارند و کورند، که از جسم و قوای حالّه منطبعه در آن، نظر عقلشان بر مجرّدات متعلّقه، واقع نمی‌شود»[۴].

بنابراین «مولوی، عالم را حادث ذاتی می‌داند و تذکّر می‌دهد که انسان عادی از درک ازلیّت و ابدیّت عالم عاجز است و نباید خود را جاهلانه در ماجرای این بحث بیندازد»[۵]:

دی یکـی مـی‌گفـت عـالم حـادث اسـت فانی است این چرخ و حقش وارث است
فلســفیی گفــت: چــون دانــی حــدوث حـــادثی ابـــر چـــون دانـــد غیـــوث
کرمکـــی کانـــدر حـــدث باشـــد دفـــین کـــی بدانـــد آخـــر و بَـــدوِ زمـــین

---

۱ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۴۱.

۲ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۵.

۳ . قرآن مجید، سوره ق(۵۰)، آیه۱۵. (مگر از آفرینش نخستین [خود] به تنگ آمدیم؟ [نه!] بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند).

۴ . ملا هادی سبزواری، شرح مثنوی، ج۱، ص ۳۵۶.

۵ . جلال‌الدین همایی، مولوی‌نامه، ج۱، ص ۱۱۳.

ایــن بــه تقلیــد از پــدر بشــنیده‌ای   از حماقــت انــدر ایــن پیچیــده‌ای[1]

مولوی در جای دیگر همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد:

آســمانها و زمــین یــک ســیب دان   کــز درخــت قــدرت حــق شــد عیــان
تــو چــو کرمــی در میــان ســیب در   از درخــت و باغبــانی بــی خبــر[2]
پشه کی داند کـه ایـن بـاغ از کِـی اسـت   کـو بهـاران زاد، مـرگش در دی اسـت
کـرم کانـدر چـوب زایـد سسـت حـال   کــی بدانــد چــوب را وقــت نهــال[3]

بدین ترتیب، مولوی معتقد است که آدمی در مرحله‌ای نیست که بتواند به معنای واقعی کلمه، حدوث و قدم عالم را درک کند و این عقیدهٔ مولوی مترادف است با این سخنان شمس که «تو را از قِدَم عالَم چه؟ تو قِدَم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالَم چه خرج می‌کنی؟»[4]

در انتهای این قسمت، به طور خلاصه می‌توان گفت که شمس تبریزی، در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مباحثی را پیرامون حدوث و یا قدم عالم مطرح کرده و در مجموع معتقد است که عالَم، حادث است. علاوه بر این، او معتقد است که درک حدوث و قِدَم عالَم، کاری است بسیار دشوار و آدمی به جای تفکّر در آن، بهتر است به تفکّر و تأمل در وجود خویش بپردازد. مولوی نیز همچون شمس، به حدوث عالَم معتقد بوده و به دو شیوهٔ کلامی و عرفانی- شهودی[5] این موضوع را بیان داشته است. مولوی همچون شمس، بر این باور است که فهم و درک قِدَم یا حدوثِ عالَم برای بشر، امکان پذیر نیست و بهتر است آدمی خویشتن را در این مبحث نیندازد.

---

۱. مثنوی، ج۲، ص ۴۴۶. از همین روست که مولوی در نهایت این گونه نتیجه می‌گیرد که پیروز کسی است که به گفته شرع گردن نهاده و عالَم را حادث بداند:

فهم کردم کانکه دم زد از سبق   در حدوث چرخ، پیروز است و حق

(همان، ج، ص ۴۴۷).

۲. همان، ج۲، ص ۳۸۸.

۳. همان، ج۱، ص ۳۷۵.

۴. مقالات شمس، ج۱، ص ۲۲۱.

۵. کریم زمانی، میناگر عشق(شرح موضوعی مثنوی معنوی)، ص ۹۳۵.

رؤیت

مسأله رؤیت، از جمله مسائل مهم کلامی و عرفانی است که مورد اختلاف فرق مختلف اسلامی بوده و هست. اشاعره، ماتریدیه، مشبّهه، حشویه و کرامیه، معتقدند که رؤیت حق تعالی فارغ از جهات و مکان، در همین دنیا ممکن و وقوع آن در آخرت حتمی است.[۱] و به همین دلیل اعتقاد به رؤیت خدا را سمعاً و نقلاً واجب می‌دانند.[۲]

در برابر اینها، امامیّه و معتزله، عقل را بر نقل ظنّی مقدم دانسته و با ردّ ظواهر برخی از آیات و روایات که از آنها رؤیت جسمانی استنباط می‌شود،[۳] لازمهٔ رؤیت به چشم را تجسّم دانسته‌اند. معتزله، ظاهر آیات تشبیه را تأویل نمودند[۴] و امامیّه با درنظر گرفتن قراین مبتنی بر نفی تشبیه در قرآن کریم، معنای دیگری را برای ظاهر آن آیات، در نظر گرفتند.[۵]

با توجّه به این اعتقادات مختلف کلامی، هر یک از حکما و عرفای نامدار سرزمین ایران نیز در این زمینه اظهار نظری موافق با مشرب فکری خود بیان داشته‌اند. به عنوان نمونه، حکیم ابوالقاسم فردوسی که تفکّراتِ شیعی دارد، رؤیت جسمانی را با صراحت ردّ کرده است:

---

۱ . ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج۱، صص ۲۶۱–۲۶۵. و: عبدالکریم البزودی، اصول الدین، ص ۷۷.

۲. همو، الابانةعن اصول الدنیانة، مقدمه و تعلیق حسین محمود، قاهره، انتشارات دارالانصار، ۱۳۹۷ه.ق، صص ۱۳–۱۴.

۳ . از جمله آیاتی که بیش از همه مورد استناد قرار می‌گیرد، این آیهٔ کریمه است: «وَجَوهٌ یَومَئذٍ نَاضِرَةٌ. اِلی ربّها نَاظرةٌ»(قرآن مجید، سوره قیامت(۷۵)، آیات ۲۳–۲۲)(در آن روز چهره‌هایی شادابند، به سوی پروردگار خود می‌نگرند). اشعری معتقد است واژه «نظر» در این آیه فقط به معنای «رؤیت» است(ابوالحسن اشعری، الابانة عن اصول الدیانة، ص۱۴). امّا معتزله و برخی از امّامیّه «نظر» را به معنی توقع پاداش و ثواب و لطف خداوند از جانب بندگان تعبیر نموده و بدین گونه عدم رؤیت خدا را در قیامت و در دنیا اثبات کرده‌اند.(ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلّی، حواشی آیت‌الله سید ابراهیم الموسوی الزنجانی، قم، چاپ دوم، منشورات شکوری، ۱۳۷۱، صص ۳۲۳–۳۲۲).

۴ . عبدالجبار بن احمد الهمدانی الاسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵م، ص۲۴۲.

۵ . جلیل مشیّدی، کلام در کلام مولوی، ص ۱۲۴.

بـــــه بیننـــــدگان آفریننـــــده را　　　نبینـــــی مرنجـــان دو بیننـــده را[۱]

و همچنین است عقیدهٔ حکیم سنایی:

جملـــه عضـــوهاش دیـــده شـــود　　　تـــا نشـــانی ز دوســـت دیـــده شـــود

زانکـــه ایـــن دیـــده، دیـــد نتوانـــد　　　دیـــده از دیـــدنش فـــرو مانـــد

دیـــده را دیـــدهٔ دگـــر بایـــد　　　تـــا بـــدان دیـــده دیـــدنش شـــاید

بـــه چنـــین دیـــده‌هـــا کـــه مـــا داریـــم　　　طاقـــت دیـــدنش کجـــا داریـــم[۲]

سنایی در جایی دیگر از سخنانش ضمن تعریضی به عقاید اشاعره، رؤیت خداوند در قیامت را نیز ردّ می‌کند:

هرکه گوید که خدا را به قیامت بتوان دیـد　　　او نبیند به حقیقت نـه از آن گمشـدگانم[۳]

برخلاف فردوسی و سنایی، کسی همچون نظامی قائل به امکان رؤیت حق تعالی با چشم سر است، چنانکه در ضمن توصیف معراج پیامبر بزرگوار اسلام(ص) به وضوح تمام عقیده خود را ابراز می‌دارد:

مطلـــق از آنجـــا کـــه پســـندیدنی اســـت　　　دیـــد خـــدا را و خـــدا دیـــدنی اســـت

دیـــدنش از دیـــده نبایـــد نهفـــت　　　کـــوری آن کـــس کـــه بدیـــده نگفـــت

دیـــد پیمبـــر نـــه بـــه چشـــمی دگـــر　　　بلکه بدین چشـم سـر، ایـن چشـم سـر[۴]

علاوه بر بحث پیرامون «رؤیتِ» خداوند، حکما و عرفای مسلمان، سخن از رؤیتِ قلبی و یا باطنی به میان آورده و با عنوان «بصیرت» از آن یاد کرده‌اند. بصیرت، در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، تا آنجا که عرفا درک بی‌واسطه از حقیقت عالم را منوط به باز شدن چشم بصیرت می‌دانند و بدون آن، دستیابی به معرفت واقعی را امکان پذیر نمی‌دانند؛ زیرا: «برای عقل ممکن نیست که چگونگی احاطه علم ازلی را نسبت به جزئیات درک کند؛ بلکه درک این چگونگی به گشودگی چشم باطن انسان بستگی دارد. عارفان، بدین صفت اختصاص دارند و بدین وسیله حقیقتِ طور ماوراء عقل برای

---

۱ . ابوالقاسم فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هفتم، تهران، انتشارات منوچهری،۱۳۷۰، ج۱، ص ۱۲.

۲ . ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، مثنویهای حکیم سنایی، ص ۱۳۶.

۳ . همو، دیوان سنایی، ص ۳۸۸.

۴ . الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، مخزن‌الاسرار، ص ۹.

آنها آشکار می‌گردد».[۱] به همین منظور، سالکِ عارف می‌کوشد «تا به وجود چشمی در درون آدمی معتقد شود»[۲] تا به وسیلهٔ آن «بدیهیات عالم ازلی را درک»[۳] کند.

ارتباط مبحث رؤیت با مسأله بصیرت از آنجا آشکار می‌شود که گاه عرفا و بزرگان، رؤیت پروردگار را به رؤیت قلبی و یا همان باز شدن چشم بصیرت تأویل کرده‌اند و معتقدند دیدار پروردگار، از آن طریق ممکن و منطقی است؛ چنانکه حضرت مولا علی(ع) فرموده‌اند: «کسی را که نمی‌بینم، نمی‌پرستم».[۴] واضح است که این گفتار مولا علی(ع) سخن از رؤیت قلبی با چشم بصیرت است، چنانکه در جای دیگر می‌فرمایند: «لاتُدرِکُه العُیُونُ بِمشاهدهِٔ العَیَان و لکن تُدرکُهُ القلوبُ بِحقایقِ الایمان».[۵] این سخنان گرانبهای حضرت مولا علی(ع) مطابقت دارد با این آیه شریفه که در آن سخن از دیدهٔ قلب و چشم بصیرت به میان آمده است: «فإنَّها لا تَعْمَیَ الابصارُ و لَکِن تَعْمَیَ القُلوبُ الَّتی فِی الصُّدُور».[۶]

از دیدگاه عرفا، بصیرت عبارت است از «قوّتی برای منوّر نمودن قلب به نور مقدّسی که به وسیله آن، حقایق اشیاء را و بواطن آن را مشاهده می‌نماییم؛ درست به مانند چشم در بدن که به وسیلهٔ آن صورت اشیاء و ظواهر آن را مشاهده می‌نماییم و آن چیزی است که حکما آن را قوّه عاقله نظری نامند».[۷] خواجه عبدالله انصاری، از بصیرت به عنوان بیست و نهمین میدان طریقت یاد می‌کند و می‌گوید: «از میدان یقین، میدان بصیرت زاید، بصیرت دیده‌ور شدن است، بصیرت به سه چیز است: بصیرت قبول،

---

۱ . عین‌القضات همدانی، زبدةالحقایق، بـه تصـحیح عفیـف عسـیران، ترجمـه مهـدی تـدیّن، تهـران، مرکـز نشـر دانشگاهی، ۱۳۷۹، ص ۲۸.

۲ . همان، ص ۶.

۳ . همانجا.

۴ . «ما کُنتُ اعبد ربّاً لَم اَرَه»(محمّدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج۱، ص ۹۷ و ص ۱۳۸).

۵ . همانجا. (چشمها او را درک نمی‌کنند به مشاهدهٔ آشکار، امّا قلبها او را به حقایق ایمان درک می‌کنند).

۶ . قرآن مجید، سوره حج(۲۲)، آیه ۴۶. (همانا دیده‌ها کور نیست؛ بلکه دلهایی که در سینه جا دارد کور است).

۷ . علی بن محمّد جرجانی، تعریفات، ص ۲۰.

بصیرت اتّباع، بصیرت حقیقت».[۱]

غرض اینکه اکثر متکلّمان و عارفان در باب رؤیت چه نوع حسی آن(رؤیت با چشم سر) و چه نوع قلبی آن(رؤیت با چشم دل و بصیرت باطنی) سخن به میان آورده و پیرامون آن به بحث پرداخته‌اند. شمس تبریزی نیز در ضمن سخنان پراکندۀ خود، مباحث مختلفی را درباب رؤیت پروردگار بیان نموده است. در ادامه، ضمن بیان این دیدگاه، به بررسی بازتاب این اندیشه‌ها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

شمس از دوران کودکی و نوجوانی، میلی وافر به دیدار محبوب و مقصودِ حقیقی عارفان، حضرت حق‌تعالی، داشته است و از همان دوران، برای نیل به این مقصود ریاضتهای مختلفی را بر خود هموار می‌کرده است: «گفتم: مرا چه جای خوردن و خفتن، تا آن خدای که مرا همچنین آفرید، با من سخن نگوید بی هیچ واسطه‌ای، و من از او چیزها نپرسم و نگوید، مرا چه خفتن و خوردن؟ برای آن آمده‌ام که می‌خورم از عمیا؟ چون چنین شود و من با او بگویم و بشنوم معاینةً مشافهةً، آنگه خورم و بخسبم، بدانم که چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم، و مخلص من چیست و عواقب من چیست، و فارغ می‌زیم».[۲]

شمس، به اختلاف نظر متکلّمان و فلاسفه در باب رؤیت آگاهی داشته و معتقد است که اکثراً بر این باورند که رؤیت خداوند چه در خواب و چه در بیداری امکان ندارد، امّا عدّه‌ای بر این باورند که رؤیت خداوند در خواب امکان پذیر است: «قومی اندک گویند خدا را به خواب توان دید، بیشتر در خواب و در بیداری دیدن روا ندارند».[۳]

با وجود این، باید گفت که شمس به رؤیتِ خداوند و امکان وقوع آن اعتقاد دارد. اگر چه به دلیل پراکنده و اندک بودن سخنان شمس در این باب، نمی‌توان به طور صریح حکم کرد که این اعتقاد به رؤیت، رؤیت حسی است یا رؤیت قلبی؛ امّا بدون

---

۱ . خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، ص ۲۸.

۲ . مقالات شمس، ج۲، ص ۱۳۷.

۳ . همان، ج۲، ص ۲۲۹.

شک او به رؤیت خداوند در این دنیا و در آخرت یقین دارد: «سَتَرَوْنَ رَبّکم[۱] ... این سین چه سین است؟ سین تعجیل؟ با اینها بگویی؟ اکنون کو بالغی؟ گویم تا چه فهم کرده باشند از آن! بالغی این است که معاینه ببیند. وَمَنْ کانَ فِی هذِهِ اَعمَی فَهُوَ فی الآخرةِ اَعمی.[۲] آخر از این ضریر ظاهر نمی‌خواهد. باید که معاینه با این چشم ببیند».[۳]

شمس از مجموع روایت «سَتَرونَ رَبّکم ...» و آیه هفتاد و دوم سوره اسراء نتیجه می‌گیرد که رؤیت خداوند حتمی است. حتّی عبارت «معاینه با این چشم»، گمان ما را در اعتقادِ او به رؤیت حسی، تقویت می‌کند، هر چند نمی‌توان با قطعیّت در این مورد حکم کرد.

در نظرگاه شمس، عارفان راستین در همین دنیا به وصال دیدار حق نائل می‌آیند. در چنین حالتی، دیگر ایشان را حاجتی به بهشت موعود نیست؛ زیرا در همین عالم، در بهشتِ دیدار حق تعالی غوطه‌ورند: «این بنده که او را وعده کرده اند قیامت و بهشت، از برای دیدار[است]،چون او در این عالم همه بیند، چه تماشاها و عجایبها بیند و چه لذتها یابد[از قیامت و بهشت]؟»[۴]

علاوه بر این سخنان، شمس در مورد «حضرت موسی(ع) و طلب رؤیت حق تعالی» مطالبی بیان داشته، که نظریّات او در باب رؤیت را با وضوح بیشتری نشان می‌دهد. شمس برخلاف نظر اکثریّت قریب به اتفاق مفسّران، عرفا و حکمای اسلامی،[۵] معتقد است که حضرت موسی(ع) به دیدار حق تعالی نائل آمده است. او بر این باور است که

---

۱ . اشاره‌ای است به این روایت از حضرت رسول (ص): «اِنَّکم سَتَرَون رَبّکم کما ترون هَذا القَمَرَ لا تُضامُّونَ فی رؤیَتِهِ»(شما به زودی خدایتان را خواهید دید، همین طوری که این ماه را می‌بینید. هرچند دیدن ماه برای همه یکسان نیست).(بدیع الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۲۱).

۲ . قرآن مجید، سوره اسراء(۱۷)، آیه ۷۲. (و هرکه در این دنیا کور باشد در آخرت [هم] کور خواهد بود).

۳ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۷.

۴ . همان، ج۱، ص ۱۳۵.

۵ . ر.ک: ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطائف الاشارات، ج۱، صص ۵۶۴-۵۶۴. و: رشیدالدین ابوالفضل میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج۳، صص ۷۲۴-۷۲۷. و: محمّد بن حسین سلمی، حقائق التفسیر، ص ۲۹.

آیه ۱۴۳ سوره اعراف که خداوند در آن به موسی(ع) «لن ترانی»[۱] می‌گوید، تأویل و تفسیر خاصی دارد که اکثر مفسّران از معنای حقیقی آن غافل شده‌اند. او با لحنی تند به انتقاد از کسانی برمی‌خیزد که رؤیت خداوند، توسط موسی را نمی‌پذیرند، و به آنها نهیب می‌زند که چگونه دیدار حق تعالی را برای اولیاء الهی روا می‌دارید، امّا در حقّ پیامبر بزرگ خدا نمی‌پذیرید: «چون رواست که مرید ولیی روزی هفتاد بار ببیند، چون روا ندارند که نبی مرسل ببیند؟ ... اکنون آنچه حقیقت است و اتفاق آن است علما را که ولی به نبی در نرسد. چون ولی ببیند، بلکه مرید ولی، چگونه بر نبی محجوب باشد؟»[۲]

شمس آنگاه به تأویل «لن ترانی» گفتن خداوند می‌پردازد و می‌گوید، موسی(ع) غرق رؤیتِ پروردگار بود و با این حال باز هم درخواست دیدار می‌کرد! از این رو خداوند به او نهیب زد که هنگامی که غرق مشاهده هستی، دیگر چه چیزی را می‌خواهی ببینی؟ بنابراین از دیدگاه شمس «لن ترانی» لفظ مبالغه است برای بیان تعجب: «گفت: لا تُدرِکُهُ الابصار، نومیدی است. گفت: وَهُوَ یُدرِکُ الابصار،[۳] تمام امید است. چون حقیقتِ رؤیت رو به موسی آورد و او را فرو گرفت، و در رؤیت مستغرق شد، گفت: «أرِنی».[۴] جواب داد: «لَنْ تَرانی»[۵]؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دیدن غرقی، چون می‌گویی بنمای تا ببینم؟ و اگر نه چون گمان بریم به موسی محجوب الله و کلیم‌الله که بیشتر قرآن ذکر اوست- وَمَن اُحِب شیئاً اکثر ذکره[۶]-»[۷] خدا را نبیند.

---

۱ . «وَ لَمّا جَاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أرِنِی أنظُر اِلیکَ قالَ لَن ترانی ....»(قرآن مجید، سوره اعراف (۷)، آیه ۱۴۳).(و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا، خود را به من بنمای تا برتو بنگرم»، فرمود: هرگز مرا نخواهی دید ...).

۲ . مقالات شمس، ج۲، صص ۱۵۱-۱۵۲.

۳ . قرآن مجید، سوره انعام(۶)، آیه ۱۰۳.(چشمها او را درک نمی‌کنند... [امّا] او چشمها را درک می‌کند).

۴ . همان، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۴۳.(خود را به من نشان بده).

۵ . همانجا.(مرا نخواهی دید).

۶ . هر که چیزی را دوست دارد آن را بسیار یاد کند.

۷ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۷۴.

شمس در ادامه سخنان خود با تأویل «جَبَل» به «ذات حضرت موسی(ع)»، بر این موضوع تأکید دارد که خداوند خود را به حضرت موسی(ع) نشان داده است، وگرنه چگونه می‌توان انتظار داشت که حق تعالی خود را به کوه، که جمادی بیش نیست نشان دهد؛ امّا از پیامبر بزرگ و کلیم خود رُخ بپوشاند: «وَلکن اُنظُر اِلی جَبَل،[1] آن «جَبَل» ذاتِ موسی است که از عظمت و پابرجایی جبلش خواند. یعنی در خود نگری مرا بینی. این به آن نزدیک است که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ.[2] چون در خود نظر کرد، او را بدید، از تجلّی، آن خود او که چون کوه بود، مندک(ویران) شد. وگرنه چون روا داری که دعای کلیم خود را ردّ کند، به جمادی بنماید؟ بعد از آن گفت: تُبتُ اِلیک،[3] یعنی از این گنه که غرقه باشم در دیدار و دیدار خواهم».[4]

شمس گاه در ضمن سخنانش با الفاظی بسیار توهین آمیز، کسانی را که منکر رؤیتِ موسی(ع) بوده‌اند، خطاب قرار داده است: «زهی.... روا ندارد که موسی کلیم‌الله، خدا را ببیند».[5] و گاه به نقد کسانی می‌پردازد که به تعبیر او، در مورد آیات مربوط به دیدار موسی(ع) با حق تعالی، به دیدهٔ تردید می‌نگرند، و آنگاه با تصریح به وقوع رؤیت خدا توسط موسی(ع)، آنها را مورد سرزنش قرار می‌دهد: «تو ... چون روا نمی‌داری که درویش حقیقت، تفسیر گوید که موسی دید».[6]

قابل ذکر است که شمس معتقد است که همهٔ اشخاص قادر به درکِ حقیقت رؤیت نیستند، به همین منظور عرفا مجبور بوده‌اند این حقیقت را در پردهٔ الفاظ و اصطلاحات خاصّی بیان نمایند تا ذهن عوّام پریشان نگردد: «این جهت حفظ جانب عوام بگفتند، الّا به الفاظ دیگر، همچو فیضان انوار و کشف و مکاشفه، و صریح نگفتند».[7]

---

۱ . قرآن مجید، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۴۳.(امّا در کوه بنگر).

۲ . بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۴۷۱.(هر که خود را شناخت، خدای خود را شناخت).

۳ . قرآن مجید، سوره اعراف(۷)، آیه ۱۴۳.(به سوی تو توبه کردم).

۴ . مقالات شمس، ج۱، ص ۱۷۴.

۵ . همان، ج۱، ص ۳۴۹.

۶ . همان، ج۲، ص ۱۲۱.

۷ . همان، ج۲، صص ۱۵۱-۱۵۲.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که شمس به امکان رؤیت اعتقاد دارد. از اکثر سخنان او، این گونه استنباط می‌شود که این رؤیت، رؤیت باطنی است. از برخی دیگر از سخنان او، اعتقادِ به نوعی رؤیت حسی دریافت می‌شود؛ هر چند این دریافت چندان قوی نیست.

این سخنان و نظریّات شمس در باب رؤیت، در اندیشهٔ مولوی و مثنوی او نیز منعکس شده‌اند، به طوری که می‌توان گفت که مولوی نیز همچون شمس به امکان رؤیت ایمان دارد، اگرچه سخنان مولوی نیز همچون شمس، دو وجهی است. یعنی از تعدادی از سخنان او رؤیت قلبی و از برخی دیگر رؤیت حسی استنباط می‌شود. در ادامه به بیان دیدگاه‌های مولوی در این زمینه می‌پردازیم.

مولوی در جایی از سخنانش ضمن ردّ عقیده معتزله، که منکر رؤیت پروردگار هستند، به این موضوع تأکید می‌کند که سنّی واقعی- یعنی آن که پیرو سنّت حضرت رسول(ص) است- منکر رؤیت خداوند نیست. آن کسی که رؤیت خداوند را انکار می‌کند هنوز در بند حواس ظاهری است، و هرکه خود را از قید و بند مادّیات رها ساخته و کوری باطن را با داروی صبر مداوا کرده است، پرده‌های جهل از دیدهٔ بصیرت او کنار رفته و می‌تواند با چشم دل و دیدهٔ باطن به دیدار پروردگار نائل آید:

چشم حس را هست مذهب اعتزال — دیدهٔ عقل است سنّی در وصال...
گر تو کوری نیست بر اعمی حرج — ور نه رو کَالصَّبْرُ مِفتاح الفَرَج
پرده‌های دیده را داروی صبر — هم بسوزد هم بسازد شرح صدر[1]

مولوی در جای دیگر از مثنوی خود، به این موضوع تأکید می‌کند که هر کس جانِ خود را از هوا و هوسهای نفسانی پاک کند، به دیدار حضرت پروردگار نائل خواهد آمد:

هر که را هست از هوس‌ها جانِ پاک — زود بیند حضرت و ایوانِ پاک

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۲۵۰.

چون محمّد پاک شد زین نار و دود   هر کجا رو کرد وجه الله بود[۱]

بنابراین مولوی معتقد است که رؤیت پروردگار با دیدهٔ قلبی، حتّی در این عالَم امکان پذیر است و تنها عامل عدم رؤیت خداوند، کدورات نفسانی و مشغولیتهای بیهوده آدمی است:

حق پدیدست از میان دیگران   همچو ماه اندر میان اختران
دو سَرِ انگشت بر دو چشم نِه   هیچ بینی از جهان؟ انصاف دِه
گر نبینی آن جهان معدوم نیست   عیب جز انگشتِ نَفْس شوم نیست
تو ز چشم انگشت را بردار هین   وانگهانی هرچه می‌خواهی ببین...
آدمی دید است و باقی پوست است   دیدِ آن است، آن که دید دوست است
چون که دید دوست نَبود کور به   دوست کو باقی نباشد دور بِه[۲]

مقصود مولوی «از *«دید»* در اینجا، کشف و شهود حقیقت و وصول به لقای الهی است و دیده‌ای که به دیدار و رؤیت پرودگار نایل نشود و به شواغل حسّی گراید، در حقیقت از فایده و نتیجه‌ای که مترتب بر آن است، معزول مانده و نابینا شده است».[۳]

برخی از محققان بر این عقیده‌اند که مولوی علاوه بر مطرح کردن رؤیت قلبی[۴] و

---

۱ . مثنوی، ج۱، ص ۸۶. مولوی در دیوان غزلیاتِ خویش نیز با صراحت تمام اعلام می‌کند که اگر آدمی درون خویش را از آلودگی‌ها پاک کند در همین دنیا و با چشم دل به دیدار خداوند نائل خواهد آمد، هرچند معتزلی این عقیده را نپذیرد:

اگر دمی بگذاری هوا و نا اهلی   ببینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خدا ندانی خود را خاص بنده شوی   خدای را بینی به رغم معتزلی
اگر تو رندِ تمامی، ز احمقان بگریز   گشا دو چشم دلت را به نور لم یزلی
بر آر نعرهٔ اَرِنی به طَور، موسی وار   بزن تو گردن کافر، غزا بکن چون علی

(دیوان کبیر، ج۶، ص ۲۹۱).

۲ . مثنوی، صص ۸۶–۸۷.

۳ . بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، ص ۵۲۱.

۴ . آقای مشیّدی معتقد است که مولوی رؤیت را به معانی مختلف در آثار خود به کار برده است، از جمله رؤیت به معنای وصال، رؤیت به معنای رسیدن به مقام کشف و شهود، رؤیت در معنی دیدن جلوه‌های حق، رؤیت به معنی درک معیّت حق با همه، رؤیت قلبی و رؤیت حسّی. (ر.ک: جلیل مشیّدی، کلام در کلام مولوی، صص ۱۲۵–۱۳۵).

اعتقاد به آن، گویا به نوعی رؤیت حسّی را نیز پذیرفته است.[۱] به عنوان نمونه، مولوی معتقد است که غرض از معراج حضرت رسول(ص) دیدار و رؤیت پروردگار بوده است و آن حضرت بزرگوار، به تبع آن دیدار، به دیدار عرش و ملایک و ... نیز نائل آمده‌اند که «در این صورت، رؤیت جزء صفات سلبی به طور کامل قرار نمی‌گیرد»[۲]:

قصد در معراج دیدِ دوست بود　　　　در تَبَع عرش و ملایک هم نمود[۳]

همچنین، در جای دیگر از مثنوی با توجّه به روایت: «اِنَّکُم سَتَرَوْنَ رَبَّکُم کَما تَرَونَ هَذَا القَمَر»،[۴] که شمس نیز به آن استناد جسته است[۵]، معتقد است که حضرت رسول(ص) برای مؤمنان امّت خود، طلب رؤیت و دیدار کرده است[۶]:

این جهان گوید که تو ره شان نما　　　　وآن جهان گوید که تو مه شان نما[۷]

مولوی بر این باور است که در روز قیامت که خورشید و ماه از بین می‌روند، چشم‌ها به مشاهده و دیدار «اصل ضیاء» که چیزی جز حضرت حق نمی‌تواند باشد، مشغول می‌شوند:

در قیامت شمس و مه معزول شد　　　　چشم در اصل ضیاء مشغول شد[۸]

مولوی در جای دیگر از قول پیامبر(ص) یادآور می‌شود که ایشان وعده داده‌اند که هر کس به خداوند توکّل کند و از غیر حق چیزی نخواهد، ایشان تضمین می‌کنند، که

---

۱ . جلیل مشیّدی، کلام در کلام مولوی، ص ۱۳۲.

۲ . همانجا.

۳ . مثنوی، ج۱، ص ۳۷۰.

۴ . بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی، ص ۵۲۱.(شما به زودی خدایتان را خواهید دید، همین طوری که این ماه را می‌بینید).

۵ . مقالات شمس، ج۱، ص ۲۰۷.

۶ . شمس نیز حضرت محمّد(ص) و محمّدیان را صاحب رؤیت و دیدار دانسته است: «هر نبی به چیزی مخصوص بود، ابراهیم به خُلَّت و موسی به کلام، محمّد (ص) به رؤیت» (همان، ج۲، ص ۱۵۱). «کلیم الله می‌گوید: «اَرنی»، چون دانست که آن از آن محمّدیان است، از آن می‌خواست که: اللهم اَجعلنی مِن اُمَّة محمّد» (همان، ج۱، ص ۲۴۸)

۷ . مثنوی، ج۳، ص ۳۸۰.

۸ . همان، ج۳، ص ۴۶ .

او به «جنّت» و «رؤیت» پروردگار نائل خواهد آمد:

گفـــت پیغمبـــر کـــه جنّـــت از الـــه گر همی خـواهی ز کـس چیـزی مخـواه
چـون نخـواهی مـن کفـیلم مـر تـو را جنّـــت المـــأوی و دیـــدار خـــدا[1]

به طور خلاصه، می‌توان گفت که شمس، در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مطالبی دربارهٔ رؤیت خداوند مطرح نموده است که مقداری از این نظریّات، در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، شمس معتقد است که رؤیت پروردگار در این جهان و جهان آخرت، امکان پذیر است. مولوی نیز همچون شمس، اصل رؤیت پروردگار را در هر دو جهان پذیرفته است. علاوه بر این، شمس در میان سخنانش به رؤیت قلبی یا رؤیت باطنی اشاره کرده و آن را پذیرفته است. مولوی نیز همچون شمس، از رؤیت قلبی سخن به میان آورده و آن را امکان پذیر دانسته است.

در انتهای این فصل، به طور خلاصه می‌توان گفت که شمس، در لابه‌لای سخنان خود، مقداری مفاهیم فلسفی- کلامی نیز مطرح کرده که اگرچه مقدار آنها زیاد نیست، امّا برای درک کامل ساحت اندیشگی او از اهمیت فراوانی برخوردارند. قابل ذکر است که بسیاری از این مفاهیم در تفکّرات جلال‌الدین محمّد مولوی تأثیر بسزایی نهاده و او بسیاری از این اندیشه‌ها را در مثنوی خود منعکس کرده است.

شمس در ضمن سخنان خود به نقد فلسفه و فیلسوفان مادّی پرداخته است. محدودیّت ادراکات فلسفی، ضعف استدلالهای مادّی و تقابل فلاسفه با انبیاء و ادیان، از جمله دلایل اصلی نزاع شمس با فلاسفه است. آنچنان که مشاهده کردیم، تفکّرات مولوی نیز در باب انتقاد از فلسفه و فیلسوفان مادّی، دقیقاً همسو با شمس تبریزی است و بسیاری از مفاهیم مطرح شده توسط شمس در این باب، در مثنوی متجلّی شده‌اند.

علاوه بر این، شمس در ضمن سخنان خود، به بحث پیرامون مباحث کلامی‌ای همچون ایمان، جبر و اختیار، حدوث و قدم و رؤیت پروردگار پرداخته و گاه نظریّات بدیع و جالبی در این ابواب عرضه کرده است که بسیاری از این مفاهیم کلامی در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. به عنوان نمونه، نظریّات شمس در بابِ درجاتِ مختلف ایمان، ایمان و مخالفت با هواهای نفسانی، ثباتِ ایمانِ مؤمن، قابلیّت کسب ایمان و ...

---

۱ . مثنوی، ج۳، ص ۲۹۰.

به شیوه‌ای ساختارمندتر و منسجم‌تر در مثنوی مولوی مشاهده می‌شوند. همچنین است مباحثی همچون ترجیح اختیار بر جبر، جمع جبر و اختیار، اعتقاد به حدوث عالم و امکان رؤیت پروردگار؛ که همگی از تأثیر تفکّرات کلامی شمس تبریزی بر اندیشهٔ مرید و شاگردِ راستین او جلال‌الدین محمّد مولوی، خبر می‌دهد.

برآیند

کتاب «مقالات شمس تبریزی» تنها اثر به جا مانده از شمس‌الدین محمّد تبریزی عارف نامدار قرن هفتم هجری است، که مجموعه‌ای از سخنان پراکنده اوست که در حلقهٔ مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی و مریدان او بیان می‌داشته و آنها این گفتارها را یادداشت می‌کرده‌اند. متأسفانه این یادداشتها تا روزگار ما به همان صورت پراکنده باقی مانده بودند تا در دهه‌های اخیر به همّت محققانی دانشمند به صورت کتاب، آمادهٔ چاپ و منتشر شدند.

از آنجا که کتاب «مقالات شمس تبریزی»، مجموعه‌ای از منقولات پراکنده است، دارای ساختار مشخص و واضحی نیست و همین موضوع باعث شده است که درک مفاهیم آن با دشواری‌های زیادی همراه باشد؛ چرا که خواننده برای دانستن نظر شمس دربارهٔ یک موضوع خاصّ مجبور است روزها، بلکه هفته‌ها در میان سخنان پراکنده و گاه نامفهوم شمس، به جستجو و تحقیق بپردازد تا مفهوم مورد نظر خود را بیابد.

در این پژوهش، ابتدا مفاهیم معنادار مقالاتِ شمس را در ابواب مختلف جمع‌آوری کرده و سپس آنها را به صورت ساختارمند در کنار هم قرار داده‌ایم. به این ترتیب، بخش اعظم دشواری‌های مقالاتِ شمس، که همان پراکندگی مفاهیم آن بود، برطرف گردید. با انجام این کار متوجّه شدیم که شمس، در اکثر زمینه‌های عرفانی، کلامی، فلسفی، تأویل و ... دارای نظریّاتی محکم و قابل توجّه است. شاید تا قبل از این گمان می‌رفت که شمس دارای سواد علمی و مکتبی (به اصطلاح آکادمیک) نبوده است؛ امّا با انجام این پژوهش، مشخص شد که شمس به اکثر علوم دینی متداول روزگار خود از قبیل تفسیر، حدیث، کلام و ... آشنایی کامل داشته و گاه در هر یک از این زمینه‌ها نظریّات بدیعی از خود عرضه کرده است.

پس از ساختارمند شدن عقاید و نظریّات شمس، فرصتی ایجاد شد که به بررسی میزان بازتاب این اندیشه‌ها در مثنوی مولوی بپردازیم. چنان‌که خود مولوی می‌گوید، مثنوی او «شرحی از انعام» شمس تبریزی است. به نظر می‌رسد که طبق توصیهٔ شمس، مولوی سخنان شمس را می‌نوشته و بکرّات در آنها می‌نگریسته است تا به ادراک حقیقی سخنان شمس دست یابد.[۱] همین موضوع– علاوه بر تأثیر روحانیِ غیرقابل انکار شمس بر مولوی– باعث شده است که بسیاری از نظریّات و سخنان شمس در مثنوی مولوی، که به نوعی مهمترین اثر مولوی شناخته می‌شود، منعکس شوند. بازتاب این عقاید را می‌توان در حکایات، تأویل‌ها و تفاسیر عرفانی از قرآن مجید و احادیث نبوی، اندیشه‌های عرفانی و عقاید فلسفی– کلامی مولوی در مثنوی مشاهده کرد.

با بررسی حکایت‌های مقالات شمس تبریزی و مثنوی مولوی دریافتیم که بسیاری از حکایتهای مقالات شمس، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در مثنوی مولوی بازتاب داشته‌اند. حکایتهای مقالات در سه حوزه ساختار، مفهوم و عبارات و واژگان در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند.

بازتاب جزء به جزء ساختار، مفهوم و بخصوص عبارتها و واژگانِ حکایتها مقالات در مثنوی، جای هیچ‌گونه شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که مولوی در هنگام سرودن مثنوی، علاوه بر تأثیر گرفتن از مفاهیم مقالاتِ شمس، به ظاهرِ سخنان و الفاظِ آن نیز توجّه بسیار داشته است؛ چنان که گاه عینِ عبارت شمس را با تغییری بسیار اندک از حالت نثر خارج ساخته و به صورت نظم در مثنوی خود جای داده است. این بخش از بازتابها، مهمترین قرینهٔ لفظی برای درکِ انعکاس سخنان شمس در مثنوی مولوی است.

علاوه بر حکایتها، بسیاری از عقاید شمس در باب تأویل و تفسیر نیز در مثنوی مولوی متجلّی شده‌اند. مولوی تعدادی از تأویلهای قرآنی و تأویلهای حدیثی شمس را به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم در مثنوی خود منعکس کرده است. این موضوع نشان دهندهٔ آن است که مولوی، در علم تأویل، تربیت یافتهٔ مکتب شمس است، به زبان دیگر؛ در حقیقت شمس معلّمِ علم تأویل مولوی است. با انجام این پژوهش، بخوبی

---

۱ . چنانکه خود شمس می‌گوید: «چیزکها بود، نگفته بود هیچ. در میان این سخنها گفته شد؛ اما باز پوشیده شد. مگر مولانا چون بنویسد به نور خدا چیزی بیابد»(مقالات شمس، ج۱، ص ۳۲۲).

بازتاب تفکّرات تأویل محور شمس را در مثنوی مولوی به تصویر کشیده و نشان دادیم که همین تفکّراتِ شمس، سبب شده که ذهن مولوی به سمت تأویل گرایش پیدا کـرده و او در جای جای مثنوی خود، به تأویل و تفسیر بسیاری از آیات و روایات بپردازد.

مهمترین موضوع مطرح شده در مقالات شمس، مفاهیم عرفانی و مباحث مـرتبط بـا آن است. در این پژوهش، نشان دادیم که اگرچه سخنان شمس به صورت بسیار پراکنده بیان شده‌اند، امّا می‌توان آنها را به صورت ساختارمند و در قالب هفت شـهر عشـق یـا هفت وادی سلوک به نمایش درآورد. با تحقیق و بررسی در این دسـته از آرای شـمس متوجّه شدیم که بسیاری از این مفاهیم عرفـانی، در مثنـوی مولـوی مـنعکس شـده‌انـد. علاوه بر این، نشان دادیم که سایر آرای عرفانی شمس نیـز در مثنـوی مولـوی بازتـاب چشمگیری داشته‌اند، با این ویژگی کـه ایـن آراء در مثنـوی بـه صـورت منسـجم‌تـر و ساختارمندتر و با شرح و توضیح بیشتری همراه هستند.

همچنین، در این پژوهش نشان دادیم که شمس در ضمن سـخنان خـود مقـداری از اندیشه‌های فلسفی- کلامی را نیز بیان داشته است؛ مسائلی از قبیلِ ایمان، جبر و اختیار، حدوث و قدم و ... که هر یک از این اندیشه‌ها به نوبـۀ خـود، جالـب و حـائز اهمیّـت هستند. با بررسی این اندیشه‌ها و مقایسۀ آنها با اندیشه‌هـای فلسـفی- کلامـی مولـوی، متوجّه شدیم که بسیاری از نظریّات شـمس در ایـن ابـواب در مثنـوی مولـوی بازتـاب یافته‌اند. در حقیقت، مولوی توانسته است، اندیشه‌هـای فلسـفی- کلامـی شـمس را بـه صورتی ساختارمندتر در مثنوی خود منعکس نماید.

بنابراین، در نهایت می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت کـه بسـیاری از عقایـد و نظریّـات شمس تبریزی در ابواب مختلف عرفانی، فلسفی، کلامی، تأویلها و ... در مثنوی مولـوی بازتاب یافته‌اند.

این نکته نیز قابل ذکر است که اگرچه شباهتهای زیادی بین مفاهیم مقالات و مثنوی وجود دارد، امّا در حوزۀ ساختار و بیان مطالـب تفاوتهـای زیـادی بـین آنهـا بـه چشـم می‌خورد؛ زیرا اساساً مقالاتِ شمس، مجموعه‌ای از سخنان پراکنده در قالـب نثـر اسـت که شمس فی‌البداهه در مجلس مریدان بیان می‌داشته، بنابراین دارای انسـجام و سـاختار خاصّی نیستند. این در حالی است که مثنوی به صورت نظم اسـت و مولـوی در هنگـام سرودن آن، هدف مشخصی را دنبال می‌کرده و با فکر و برنامه ریزی کامـل آن را انشـاد

می‌کرده است. علاوه بر این، پس از سرودن ابیات، مجدداً آنها را مورد بازبینی قرار می‌داده است.

اصولاً، شمس علاقه چندانی به سخن گفتن نداشته و او را پروای خطابه و سخنرانی نبوده و اگر سخنی بر زبان آورده به برکت وجود مولانا بوده است. در حالی که مولوی در خانواده‌ای خطیب و سخنور متولد شده و در همان فضا پرورش یافته است؛ به همین دلیل، او مفاهیم مورد نظر خود را به صورت بسیار ساختارمند و دقیق و حساب شده و اکثراً در قالبِ حکایت و تمثیل بیان داشته است.

بنابراین، قاعدتاً در حوزه ساختارِ بیان مفاهیم، شباهت چندانی میانِ سخنان پراکندهٔ شمس و مثنوی مولوی وجود ندارد، و تنها شباهت ساختاری بیانِ مطالب آنها در پی‌رنگِ پنهان حکایتهای مشترکِ مقالات و مثنوی قابل مشاهده است.

با انجام این پژوهش، علاوه بر اینکه محققان و دانشجویان برای دانستن آراء، عقاید و نظریّات شمس تبریزی ضمن مراجعه به این اثر براحتی می‌توانند به بسیاری از عقاید طبقه بندی شدهٔ شمس تبریزی دسترسی پیدا کنند، به میزان بازتاب این عقاید در مثنوی مولوی نیز آگاه خواهند شد. به این ترتیب، برای نخستین بار، پس از حیات شمس و مولوی، رسالهٔ مستقلی در دسترس محققان عرفان اسلامی و ادبیات فارسی خواهد بود که با وضوح تمام و به صورت علمی و با ارائه شواهد و قراین بسیار، بازتاب عقاید و نظریّات شمس تبریزی را در مهم‌ترین اثر مولوی، یعنی مثنوی او، به تصویر کشیده است.

فهرست آیات

إنَّ ربَّکَ لَبالْمِرْصَاد(سوره فجر، آیه ۱۴) ص ۱۷۰
اِنَّ فِی ذلکَ لذِکری لِمَن کانَ لَهُ قَلْبٌ(سوره ق، آیه ۳۷) ص۲۱۲
اُنظُر اِلی آثارِ رَحمَة الله(سوره روم، آیه ۵۰) ص۱۱۱، ص ۲۶۱
انْظُرونا نَقتَبِس مِن نُورِکُم(سوره حدید، آیه ۱۳) ص ۳۳۷
اِنّما الصَّدقاتُ للفُقَراءِ(سوره توبه، آیه ۶۰) ص۲۷۰
تُسَبِّحُ لَهُ السَّمواتُ السَّبْعُ وَ الْأرْضُ وَ مَنْ فیهِنَّ...(سوره الاسراء، آیه۴۴) ص ۱۷۵
ربَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا(سوره اعراف، آیه ۲۳) ص ۴۱۳
سَنرُیهِمْ ءَایَاتِنَا فیِ الآفَاقِ...(سوره فصلت،آیه ۵۳) ص ۱۸۰
فَادْخُلِی فی عِبَادِی. وَ ادْخُلِی جَنَّتی(سوره فجر، آیات ۲۹–۳۰) ص ۳۶۱
فَاذکُرُونی اَذکُرکُم(سوره بقره، آیه ۱۵۲) ص ۴۳۹
فإنَّها لا تَعْمَیَ الابصارُ و لَکِن تَعْمَیَ القُلوبُ الّتی فِی الصُّدُور(سوره حج، آیه ۴۶) ص ۵۲۹
فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللهَ قَتَلَهُم وَ مَا رَمَیتَ إذ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمَی(سوره انفال، آیه ۱۷) ص۲۶۶
فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ ... قالَ لا اُحِبُّ الْآفِلینَ(سوره انعام، آیه۷۶) ص ۳۵۵
قَالَتِ الاعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمَنوا و لکن قُولُوا اَسلَمنَا ...(سوره حُجَرات، آیه ۱۴) ص ۵۰۲
قَدْ شَغَفَها حُبّاً(سوره یوسف، آیه ۳۰) ص ۲۴۲
کانُوا قَلیلاً مِنَ اللَّیْلِ ما یَهْجَعُون بِالْأسْحارِ هُمْ یَسْتَغْفِرُون(سوره الذاریات،آیات۱۸–۱۷) ص ۴۴۴
کُلُّ شَیء هالِکٌ(سوره قصص، آیه ۸۸) ص ۳۰۶
لِلْفُقَرآءِ الّذینَ اُحْصِروا فی سَبیلِ الله(سوره بقره، آیه ۲۷۳) ص ۲۷۰
لِلفُقَراءِ المُهاجرین(سوره حشر، آیه ۸) ص ۲۷۰
لِمَنْ شاءَ مِنْکُمْ أنْ یَستَقِیمَ. و ما تَشَآؤنَ إلّا أن یشآءَ اللهُ ...(سوره تکویر، آیات۲۸و۲۹) ص ۱۹۴
لَیلاً طَویلاً(سوره الانسان، آیه۲۶) ص۱۸۵
مَا تَشاؤنَ اِلّا اَن یشاءَ اللهُ(سوره تکویر، آیه ۲۹) ص ۴۱۶
مَا یَأتیهِم مِن ذِکرٍ مِن ربّهِم مُحْدَثٍ اِلّا استَمَعوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُون(سوره انبیاء، آیه۲) ص ۵۲۳
ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إلاّ اللّه(سوره آل عمران، آیه ۷) ص ۱۷۰

وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی(سوره نجم، آیه۳) ص ۴۳۲

وَ مَکَروا وَ مَکَرَالله وَ الله خَیرُالمَاکِرین(سوره آل عمران، آیه۵۴) ص ۳۷۶

وَمَنْ کانَ فِی هذِهِ اَعمَی فَهُوَ فی الآخرةِ اَعمی(سوره اسراء، آیه ۷۲) ص۵۳۱

و هُوَ یُدرکُ الأبصار(سوره انعام، آیه ۱۰۳) ص۲۴۵، ص ۵۳۲

هُوَ الأوَّلُ و الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِن(سوره حدید، آیه ۳) ص۲۸۱

هُوَ مَعَکُم أینَ مَا کُنتُم(سوره حدید، آیه ۴) ص ۲۸۱

یا أیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّه ارجِعِی إلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّة...(سوره فجر، آیات۲۷الی۳۰) ص ۱۸۷

یَا اَیُّها الَّذین آمَنُوا آمِنُوا(سوره نساء، آیه ۱۳۶) ص ۵۰۲

یا ایُّهَا الّذینَ آمَنوا تُوبُوا اِلَیالله تَوبةَ نَصُوحاً...(سوره تحریم، آیه ۸) ص ۱۳۷

یا أیُّها النّاسُ أنتُمُ الفُقَراءُ اِلَی الله وَ اللهُ هُوَ الغَنیُّ الحَمیدُ(سوره فاطر، آیه ۱۵) ص ۲۷۰

یا حَسرَتَا عَلَی مَا فَرَّطتُ فِی جَنبِ الله(سوره زمر، آیه۵۶) ص ۳۴۵

یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَه(سوره مائده، آیه ۵۴) ص ۲۴۴

یَسئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأرْضِ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ(سوره الرحمن،آیه ۲۹) ص ۱۸۸

یَهدی اللهُ لِنُورِهِ مَن یَشَاء(سوره نور، آیه۳۵) ص ۱۸۱

یَهدی مَن یَشاء(سوره نحل، آیه۹۳) ص ۳۴۷

فهرست احادیث

مَن کَتَمَ سِرَّهُ مَلَکَ اَمرَهُ ص ۴۰۰

المؤمنُ مِرآتُ المُؤمن ص ۴۲۲

نمایه

ب

پ

ی

منابع و مآخذ

الف) کتابها:

- ***قرآن مجید***، ترجمه محمّد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن کریم، ۱۴۱۵ ه.ق.
- ***نهج‌البلاغه***، ترجمه سیّد جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
- آخرت دوست، وحید، ***مجموعه مقالات همایش شمس تبریزی***، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.
- آشتیانی، سیّد جلال‌الدین، ***شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی***، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- آملی، سیّد حیدر، ***جامع الاسرار و منبع الانوار***، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- ابراهیمیان آملی، سیّد یوسف، ***آفتاب عرفان***، آمل، ناشر: مؤلف، ۱۳۷۷ .
- ابوزید، نصر حامد، ***معنای متن(پژوهشی در علوم قرآن)***، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ابن اثیر، مبارک بن محمّد جرزی، ***النهایه فی غریب الحدیث و الاثر***، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمّد الطناحی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمّد بن علی، ***علل الشرایع***، ویرایش محمّد صادق آل بحرالعلوم، نجف، نشر الحیدریه، ۱۹۶۶م.
- ـــــــــــــــــــــــــ ، ***اعتقادات***، ترجمه سیّد محمّد الحسنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه شمس، ۱۳۷۹ ه.ق.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمّد، ***مقدمهٔ ابن خلدون***، ترجمه محمّد پروین گنابادی،

چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد، ***وفیات الاعیان***، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۴ ه.ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ***فصوص الحکم***، به تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰.
- ـــــــــــــــــ ، ***الفتوحات المکّیه***، بیروت، ناشر: دار صادر، بی تا.
- ابن منظور، محمّدبن مکرم، ***لسان العرب***، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ه.ق.
- ابن ندیم، محمّدبن اسحاق، ***الفهرست***، ترجمه محمّدرضا تجدّد، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱.
- احمدی، بابک، ***ساختار و تأویل متن***، چاپ نهم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- احمدی، جمال، ***بررسی اندیشه‌های کلامی در آثار سنایی غزنوی***، پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، ۱۳۸۶.
- استعلامی، محمّد، ***شرح مثنوی***، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ***مقالات الاسلامیّین و اختلافِ المُصلّین***، به اهتمام محمّد محی الدین عبدالحمید، چاپ دوم، قاهره، مکتبه نهضت، ۱۳۸۹ ه.ق.
- ـــــــــــــــــ ، ***الابانةعن اصول الدیانة***، مقدمه و تعلیق حسین محمود، قاهره، انتشارات دارالانصار، ۱۳۹۷ه.ق.
- افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد، ***مناقب‌العارفین***، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله، ***رسائل خواجه عبدالله انصاری***، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ ششم، تهران، انتشارات فروغی، ۱۳۷۱.
- ـــــــــــــــــ ، ***صد میدان***، به تصحیح قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، ***شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی***، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات برگ زرین، ۱۳۸۰.
- ایجی، قاضی عضدالدین، ***کتاب المواقف***، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، انتشارات دارالجبل، ۱۹۹۷م.
- باخرزی، یحیی، ***اورادالاحباب و فصوص الآداب***، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- بحرانی، سیّد هاشم، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
- بدوی، عبدالرحمن، ***تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام***، ترجمه حسین صابری، مشهد، انتشارات

آستان قدس، ۱۳۷۴.
- البزدوی، محمّد بن محمّد عبدالکریم، ***اصول الدین***، تحقیق و مقدمه هانز پیترلینس، قاهره، دار احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ه.ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ***شرح شطحیات***، به تصحیح هانری کربن، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۴.
- ـــــــــــــــــ ، ***عبهرالعاشقین***، به تصحیح هانری کربن و محمّد معین، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۶.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ه.ق.
- بهیزاد، بهرام، ***رساله منحول سپهسالار***(نسخه گمشده مثنوی)، تهران، انتشارات رسا، ۱۳۷۶.
- بیانی، شیرین، ***دمساز دو صدکیش***، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- پور حسن، قاسم، ***هرمنوتیک تطبیقی***، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
- پورنامداریان، تقی، ***در سایه آفتاب***(شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی)، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
- تبریزی، شمس الدین محمّد، ***مقالات شمس تبریزی***، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۵.
- تختی سنندجی، شیخ عبدالقادر، ***تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام***، سقز، نشر محمّدی، بی‌تا.
- تدیّن، عطاءالله، ***مولانا و طوفان شمس***، تهران، انتشارات تهران، ۱۳۷۲.
-تستری، ابو محمّد سهل بن عبدالله، ***تفسیر تستری***، تحقیق: محمّد باسل عیون السود، بیروت، منشورات محمّد علی بیضون/دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ه.ق.
- تفتازانی، سعیدالدین، ***شرح العقاید النسفیّه***، سنندج، دارالکردستان، ۱۳۷۶.
- تلمذ حسین، ***مرآت المثنوی***، بی‌جا، سلسله نشریات ما (به صورت افست)، ۱۳۶۱.
- توئیچل، پال، ***دندان ببر***، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نشر دنیای کتاب، ۱۳۷۲.
- تهانوی، محمّدعلی، ***کشاف اصطلاحات الفنون***، با تصحیح محمّد عبدالحق و غلام قادر، تهران، انتشارات خیام، ۱۳۴۶.
- جامی، عبدالرّحمن، ***نقدالنّصوص فی شرح نقش‌الفصوص***، به تصحیح ویلیام چیتیک، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۸ه.ق.
- جرجانی، علی بن محمّد، ***تعریفات***، بیروت، انتشارات دارالسرور، بی‌تا.
- جزایری، نورالدین، ***فروق الغات فی التمییز بین الکلمات***، تحقیق: محمّد رضوان الدایه، تهران،

مکتبه نشر الثافة الاسلامیه، ۱۴۱۵ه.ق.
- جعفربن محمّدصادق (امام)، ***مصباح الشریعة***، بیروت، مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات،۱۴۰۰ه.ق.
- جعفری، محمّد تقی، ***تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمّد مولوی***، تهران، انتشارات اندیشه، ۱۳۸۴.
- ــــــــــــــــ ، ***جبر و اختیار***، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۲.
- جهانگیری، محسن، ***مجموعه مقالات***، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
- جیحون آبادی، نعمت‌الله، ***شاهنامه حقیقت***، تصحیح و تفسیر و مقدمه محمّد مکری، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
-جیلی، عبدالکریم، ***الانسان الکامل فی معرفة الاوایل***، بیروت، انتشارات دارالفکر، بی‌تا.
- چیتیک، ویلیام، ***من و مولانا*** (زندگانی شمس تبریزی)، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۸.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمّد، ***دیوان حافظ***، به سعی سایه(امیر هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۵.
- ــــــــــــــــ ، ***دیوان خواجه حافظ شیرازی***، به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، نشر جاویدان، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۶۷.
- حاکمی، اسماعیل، ***سماع در تصوّف***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- حرّ عاملی، شیخ محمّدبن‌حسن، ***وسائل الشیعه***، قم، مؤسسه آل‌البیت لإحیاءالتراث، ۱۴۰۹ه.ق.
- حلّاج، حسین‌بن منصور، ***دیوان حلّاج***، شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی، ۱۴۲۳ه.ق.
- حلبی، علی اصغر، ***تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام***، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
- حلّی، جمال الدین، ***نهج الحق و کشف الصدق***، بیروت، دار الکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
- ــــــــــــــــ ، ***ارشادالطالبین الی نهج المسترشدین***، قم، بی‌نا، بی‌تا.
- حیدرخانی، حسین، ***سماع عارفان*** (بحثی کامل و فراگیر پیرامون سماع)، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۷۴.
- خالد غفاری، سیّدمحمّد، ***فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی***، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- خدایار، ابراهیم، ***دعا در مثنوی***، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۷.
- خوارزمی، کمال الدین حسین بن حسن، ***جواهر الاسرار و زواهر الانوار***، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.

- خوارزمی، ابوعبدالله محمّد، ***مفاتیح العلوم***، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، ***شرح فصوص الحکم***، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- خوارزمی، آدینه محمّد، ***مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی***، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفایی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
- خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم، ***رباعیات حکیم خیام نیشابوری***، با مقدمه و حواشی به اهتمام محمّد علی فروغی و قاسم غنی، تهران، چاپ نگین،۱۳۲۱.
- داراشکوه، شاهزاده محمّد، ***حسنات‌العارفین***، به تصحیح سیّدمخدوم رهبن، تهران، مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن، ۱۳۵۲.
- دهخدا، علی‌اکبر، ***لغت نامه***، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات‌دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ــــــــــــــــ ، ***امثال و حکم***، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ***ارشادالقلوب***، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۳ه.ق.
- دین لوئیس، فرانکلین، ***مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب***، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، نشر نامک، ۱۳۸۶.
- الذهبی، محمّدحسین، ***التفسیر و المفسرون***، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ه.ق .
- راداکریشنان، سَروپالی(سرپرست هیأت نویسندگان)، ***تاریخ فلسفه غرب***، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی، ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن***، به کوشش محمّد جعفر یاحقی و محمّد مهدی ناصح، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- رازی، نجم الدین، ***مرصادالعباد***، به اهتمام محمّدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- ــــــــــــــــ ، ***مرموزات اسدی در مزمورات داوودی***، تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۲.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمّد، ***مفردات الفاظ قرآن***(المفردات فی غریب القرآن)، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۳.
- راغب پاشا، محمّد، ***سفینه الراغب***، بولاق، بی‌نا، ۱۳۸۲ ه.ق.
- رکنی، محمّد مهدی، ***جبر و اختیار در مثنوی***، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- زرکشی، محمّد، ***البرهان فی علوم القرآن***، به‌کوشش محمّدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالفکر،

۱۳۹۱ه.ق.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ***بحر در کوزه***(نقد و تفسیر قصّه ها و تمثیلات مثنوی)، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۷.
- ــــــــــــــــ ، ***سرّ نی***، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- زمانی، کریم، ***میناگر عشق***(شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمّد بلخی)، چاپ ششم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- ــــــــــــ ، ***شرح جامع مثنوی معنوی***، چاپ نهم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.
- ساروخانی، باقر، ***درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی***، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.
- سبزواری، حاج ملا هادی، ***شرح مثنوی***، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- سپهسالار، فریدون بن احمد، ***زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی***، با مقدمه سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۲۵.
- ستاری، جلال، ***عشق صوفیانه***، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ــــــــــ ، ***عشق نوازی های مولانا***، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- سجادی، سیّدجعفر، ***فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی***، چاپ هشتم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.
- ــــــــــــــــ ، ***فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا***، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- سراج طوسی، ابونصر، ***اللّمع فی التصوّف***، با تحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر، دارالکتب الحدیثه و مکتبة المثنی، ۱۹۶۰م.
- سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله، ***کلیّات سعدی***، به اهتمام محمّد علی فروغی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳ .
- سعیدی، گل بابا، ***فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی***، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۸۷.
- سلطان ولد، ***ولدنامه***، به تصحیح جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
-سلمی، محمّد بن حسین، ***حقائق التفسیر***، به کوشش نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- سمرقندی، دولتشاه، ***تذکرة الشعرا***، به تحقیق و تصحیح محمّدعباسی، تهران، انتشارات بارانی، بی‌تا.

- سمعانی، احمد، ***روح‌الارواح فی شرح اسماء ملک الفتاح***، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم، ***دیوان سنایی***، به سعی و اهتمام سیّد محمّدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۶۲.
- ـــــــــــــــــــــــ ، ***مثنویهای حکیم سنایی***، به تصحیح و مقدمه سید محمّدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۰.
- ـــــــــــــــــــــــ ، ***حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه***، به تصحیح و تحشیه سید محمّدتقی مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی(شیخ اشراق)، ***سه رساله (الواح عمادی، کلمة التّصوف، لمحات)***، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، نشر فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- ـــــــــــــــــــــــ ، ***مجموعه مصنفات***، ج۲، (حکمة الاشراق، فی اعتقادالحکما)، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، تهران، انتشارات انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۳.
- ـــــــــــــــــــــــ ، ***مجموعه مصنفات***، ج۳، (پرتونامه، هیاکل النور، الواح عمادی فارسی، بستان القلوب، یزدان شناخت)، تصحیح سیّدحسین نصر، با مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- سیوطی، عبدالرحمن، ***الجامع الصغیر فی احادیث البشیر***، بیروت، نشر دارالفکر، ۱۴۰۱ .
- سیوطی، جلال الدین، ***الاتقان فی علوم القرآن***، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، منشورات رضی، ۱۳۶۷.
- شبستری، شیخ محمود، ***گلشن راز***، به اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران، انتشارات ما، ۱۳۷۱.
- شروانی، جمال الدین، ***نزهة المجالس***، با تصحیح و مقدمه و حواشی و توضیحات محمّد امین ریاحی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۶.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا، ***آنسوی حرف و صوت***(گزیده اسرارالتوحید)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲.
- ـــــــــــــــــــــــ ، ***تازیانه‌های سلوک***(نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۲.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا، ***دفتر روشنایی***(از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۵.
- شعیری، تاج الدین ، ***جامع الاخبار***، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ه.ق.

– شمیسا، سیروس، ***انواع ادبی***، چاپ نهم، انتشارات توس، ۱۳۸۱.
– شهرستانی، محمّد ابن عبدالکریم، ***توضیح‌الملل***(ترجمه الملل و النحل)، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به تصحیح محمّد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر اقبال، ۱۳۶۲ .
– شهیدی، سیّدجعفر، ***شرح مثنوی***، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
– صدری‌نیا، باقر، ***فرهنگ مأثورات عرفانی***(مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
– صدوق، شیخ محمّدبن‌علی‌بن‌حسین‌بن بابویه قمی، ***عیون اخبار الرضا(ع)***، ترجمه شیخ محمّدتقی آقا نجفی اصفهانی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، بی‌تا.
– ـــــــــــــــــــــــ ، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ه.ق.
– صفا، ذبیح الله، ***تاریخ ادبیات در ایران***، چاپ ششم، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۶۲.
– صفار، محمّدبن حسن، ***بصایر الدرجات الکبری فی فضایل آل‌محمّد***، تهران، منشورات الاعلمی، بی‌تا.
– ضیاء نور، فضل الله، ***وحدت وجود***، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹.
– طباطبایی، سیّد محمّد حسین، ***المیزان فی التفسیر القرآن***، چاپ سوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ه.ق.
– ـــــــــــــــــــــــ ، ***قرآن در اسلام***، چاپ سوم، تهران، انتشارات بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱.
– طوسی، خواجه نصیرالدین، ***اوصاف الاشراف***، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات کتابفروشی زوار، ۱۳۵۷.
– ـــــــــــــــــــــــ ، ***تذکره آغاز و انجام***، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
– ـــــــــــــــــــــــ ، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، شرح علامه حلّی، حواشی آیت الله سید ابراهیم الموسوی الزنجانی، چاپ دوم، قم، منشورات شکوری، ۱۳۷۱ .
– عاملی، زین الدین علی بن احمد (شهید ثانی)، ***حقایق الایمان***، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ه.ق.
– عطار نیشابوری، فریدالدین، ***الهی‌نامه***، به تصحیح هلموت ریتر، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۸.
– ـــــــــــــــــــــــ ***پندنامه***، به تصحیح و تحشیه سیل وستر دوساسی، ترجمه ع.روح بخشان، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.

- ــــــــــــــــــــ ، ***تذکرة الاولیا***، به تصحیح محمّد استعلامی، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۰.
- ــــــــــــــــــــ ، ***دیوان عطار***، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- ــــــــــــــــــــ ، ***مصیبت‌نامه***، به تصحیح نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۳۸.
- ــــــــــــــــــــ ، ***منطق الطیر***، تصحیح سیّدصادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- عفیفی، ابوالعلاء، ***شرحی بر فصوص‌الحکم محی‌الدّین ابن‌عربی***، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، نشر الهام، ۱۳۸۰.
- علوی، سیّدعبدالرضا، ***فرهنگ مثنوی***(توضیح و معنی لغات به کار رفته در مثنوی معنوی)، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
- علی بن ابی طالب(امام)، ***دیوان الامام علی علیه السلام***، ترجمه مصطفی زمانی، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۹.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ***مبانی و روشهای تفسیر قرآن کریم***، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
- غزالی، احمد، ***سوانح العشاق***، به تصحیح هلموت ریتر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- غزالی، ابوحامد محمّد، ***احیاءالعلوم‌الدین***، ترجمه مؤیدالدین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- ــــــــــــــــــــ ، ***کیمیای سعادت***، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ــــــــــــــــــــ ، ***الاقتصاد فی العتقاد***، تصحیح محمّدعلی صبیح، مصر، بی‌نا، ۱۳۸۲ه.ق.
- غلامرضایی، محمّد، ***سبک‌شناسی نثرهای صوفیه***(از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم)، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۸.
- الفاخوری، حنّا و خلیل الجر، ***تاریخ فلسفه در جهان اسلام***، ترجمه عبدالمحمّد آیتی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فاضلی، قادر، ***جبر و اختیار در مثنوی***، تهران، انتشارات فضیلت علم، ۱۳۸۶.
- فردوسی، ابوالقاسم، ***شاهنامه***، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هفتم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۰.

- فروزانفر، بدیع الزمان، ***احادیث و قصص مثنوی***، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۷.
- ــــــــــــــــ ، ***شرح مثنوی شریف***، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ــــــــــــــــ ، ***مولانا جلال الدین محمّد مولوی***، چاپ سوم، تهران، انتشارات معین، ۱۳۸۷.
- قاسمی، محسن، ***پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی***، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین، ۱۳۸۱.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، ***رسالهٔ قشیریه***، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ــــــــــــــــ ، ***لطائف الاشارات***، به تحقیق ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، ناشر: الهیئة المصریة العامة للکتاب، بی‌تا.
- قمی، شیخ عباس، ***سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار***، چاپ سوم، قم، دارالاسوه، ۱۴۲۲ه.ق.
- قیصری، شرف الدین داوود بن محمود، ***شرح فصوص الحکم***، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
- ــــــــــــــــ ، ***مقدمه قیصری بر فصوص الحکم***، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ***شرح فصوص الحکم***، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی، ***مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه***، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
- کاشفی، ملاحسین، ***لب لباب مثنوی***، به اهتمام و تصحیح سیّد نصرالله تقوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۶.
- کبری، شیخ نجم الدین، ***آداب الصوفیه***، به تصحیح مسعود قاسمی، تهران انتشارات زوار، ۱۳۶۲.
- کبیر، یحیی، ***انسان‌شناسی*** (انسان کامل در مکتب فلسفی- عرفانی صائن الدین ابن‌ترکه)، تهران، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- کربن، هانری، ***ارض ملکوت***، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ سوم، انتشارات طهوری، ۱۳۸۳.
- ــــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه اسلامی***، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشرکویر، ۱۳۷۳.
- کشفی بروجردی، سید جعفر، ***اجابهٔ المضطرین***، چاپ دوم، تهران، نشر حیدری، ۱۳۷۷ه.ق.
- کلینی، محمّدبن یعقوب بن اسحاق، ***اصول کافی***، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۵.
- گلپینارلی، عبدلباقی، ***نثر و شرح مثنوی***، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران،

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- گوهرین، سیّدصادق، ***شرح اصطلاحات تصوّف***، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱.
- لاهوتی، محمّد رضا، ***مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی***، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: رضا روحانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- لاهیجی، شمس الدین محمّد، ***مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز***، با مقدمه کیوان سمیعی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات محمودی، ۱۳۶۸ .
- لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، ***گوهر مراد***، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع)، با مقدمهٔ زین العابدین قربانی لاهیجی، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸.
- لوری، پیر، ***تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی***، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمّد باقر، ***بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار***، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ه.ق.
- مختاری، حسین، ***مشهورتر از خورشید*** (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)، تهران، نشر ورجاوند، ۱۳۸۵.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل، ***شرح التعرف لمذهب التصوف***، با مقدمه و تصحیح محمّد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.
- مشیّدی، جلیل، ***کلام در کلام مولوی***، اراک، دانشگاه اراک، ۱۳۷۹.
- ـــــــــــــ ، ***نگرشی بر اندیشه‌های مولوی*** (انتقاد گونه‌ای بر مثنوی)، اراک، انتشارات دانشگاه اراک، ۱۳۸۴.
- ملاصدرای شیرازی، ***الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعه***، بیروت، دارالاحیا التراث‌العربی، ۱۹۸۱م.
- ملک ثابت، مهدی، ***بررسی و تحلیل مناجاتهای منظوم فارسی***، یزد، انتشارات بنیاد فرهنگی، پژوهشی ریحانة الرسول، ۱۳۸۱.
- معرفت، محمّد هادی، ***التمهید فی علوم القرآن***، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ه.ق.
- ـــــــــــــ ، ***التفسیر و المفسرون***، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ه.ق.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار، ***شرح اصول خسمه***، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵م.
- مقدسی، ابن قدامه، ***لمعةالاعتقاد***، چاپ دوم، دمشق، انتشارات مکتب اسلامی، ۱۲۸۲ه.ق.
- المفید، الشیخ ابوعبدالله، ***اوایل المقالات فی المذاهب المختارات***، حواشی و مقدمه و شرح فضل الله زنجانی، چاپ دوم، تبریز، ۱۳۷۱ه.ق.
- منتگمری، وات، ***فلسفه و کلام اسلامی***، ترجمه ابوالفضل عزّتی، چاپ دوم، تهران، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- موحّد، محمّدعلی، ***قصّه قصّه‌ها*** (کهن ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا)، تهران، انتشارات کارنامه، ۱۳۸۶.
- ـــــــــــــ ، ***شمس تبریزی***، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- ـــــــــــــ ، ***خمی از شراب ربّانی***(گزیده مقالات شمس)، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۸.
ـــــــــــــ ، ***باغ سبز***(گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمّد بلخی، ***دیوان کبیر***، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- ـــــــــــــ ، ***مثنوی***، به تصحیح رینولد. ا . نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ـــــــــــــ ، ***مکتوبات***، به تصحیح دکتر توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- میهنی، محمّدبن منوّربن ابی سعید، ***اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید***، به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
- نثری، موسی، ***نثر و شرح مثنوی***، تهران، ناشر: محمد رمضانی، بی تا.
- نسفی، عزیزالدین، ***انسان الکامل***، به تصحیح ماریژان موله، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۱.
- ـــــــــــــ ، ***کشف الحقایق***، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- نسفی، محمّدبن عمر، ***العقائد النسفیه***، قاهره، ناشر مصطفی باب حلبی، ۱۳۳۳ه.ق.
- نقیب زاده، سیدعبدالحسین، ***درآمدی به فلسفه***، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۵.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، ***مخزن الاسرار***، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۳.
- ـــــــــــــ ، ***کلیّات نظامی گنجوی***، تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۴.
- نوربخش، جواد، ***فرهنگ نوربخش***، چاپ دوّم، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲.
- نوری، میرزا حسین (محدّث نوری)، ***مستدرک الوسائل***، قم، مؤسسه آل البیت لِاحیا التراث، ۱۴۰۸ه.ق.

- نویا، پل، ***تفسیر قرآنی و زبان عرفانی***، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمّد، ***تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان***، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ه.ق.
- نیکلسون، رینولد.ا ، ***تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا***، ترجمه محمّد رضا شفیعی کدکنی، تهران انتشارات توس، ۱۳۵۸.
- ــــــــــــــــ ، ***شرح مثنوی معنوی مولوی***، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ دوم تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، ***کشف المحجوب***، به تصحیح و.ژوکوفسکی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۵۸ .
- همایی، جلال‌الدین، ***مولوی‌نامه***(مولوی چه می گوید؟)، چاپ هفتم، تهران، انتشارات مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۹.
- ــــــــــــــــ ، ***تفسیر مثنوی(داستان قلعهٔ ذات الصور یا دژ هوش ربا)***، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۰.
- الهمدانی الاسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، ***شرح الاصول الخمسه***، قاهره، ناشر عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵م.
- همدانی، عین القضات، ***تمهیدات***، به کوشش عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۰.
- ــــــــــــــــ ، ***دفاعیات و گزیده حقایق***، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، تهران، کتابخانهٔ منوچهری، ۱۳۶۰.
- ــــــــــــــــ ، ***زبدة الحقایق***، به تصحیح عفیف عسیران، ترجمه مهدی تدیّن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.

ب)مقاله ها:

- ابراهیمی، مهدی، ***«تأویل قرآن در مثنوی»***، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال۴۶، زمستان ۱۳۸۲، شماره مسلسل ۱۸۹، صص۴۰-۵۹.
- اراکی، محسن، ***«شمس در اشعار مولانا»***، مجله کیهان فرهنگی، سال نوزدهم، شماره ۱۹۳، آبان ۸۱، صص۴۴-۵۳.
- امامی، علی اشرف، ***«تأویل از نظر عرفانی»***، مندرج در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظرکاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرۀ المعارف، ۱۳۸۵، ج۱۴، صص۳۸۷-۳۹۲.

- پاکتچی، احمد، «***تأویل***»، مندرج در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۵، ج۱۴، صص ۳۷۱–۳۸۰.
- جلالی پندری، یدالله و مهری زینی، «***فنای عارفانه، بقای جاودانه***»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۸۷، صص۵۳–۸۹.
- حجّت، هادی، «***تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث***»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۲۰، پاییز ۱۳۸۵، صص۱۲۵–۱۵۶.
- خرمشاهی، بهاءالدین، «***تأویل***»، مندرج در: دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر، حاج سید جوادی و دیگران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج۴، صص۵۵–۶۵.
- خدادادی، محمّد، و مهدی ملک ثابت، یدالله جلالی پندری، «***پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی***»، فصلنامه پژوهش زبان و ادب فارسی(جهاد دانشگاهی)،شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۰، صص۱۹–۵۲ .
- ـــــــــــــــــ ، «***شمس تبریزی و تأویلهای عرفانی او از احادیث نبوی***»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۳۸۹، صص ۷۳–۱۰۳.
- خدادادی، محمّد، «***دلایل منقح نشدن مقالات شمس تبریزی***»، مجموعه مقالات برگزیده ششمین همایش بین المللی ترویج زبان و ادب فارسی، به کوشش قدسیه رضوانیان، خانه کتاب، ۱۳۹۰، صص۱۷۳–۱۹۳.
- دهقان، بمانعلی، «***بررسی مبانی صوفیه در فهم تآویل قرآن***»، مجله مطالعات اسلامی جهاد دانشگاهی، شماره ۶۵ و ۶۶، ۱۳۸۳، صص۱۱۰–۱۳۰.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «***بطن اول مثنوی، هنر داستان‌پردازی مولوی***»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص۵۴–۶۸.
- راستگو، سیّد محمّد، «***نگاهی نو به تأویل***»، مجله ادبیات و علوم انسانی، سال دوازدهم، شماره۴۵–۴۶، تابستان و پاییز۱۳۸۳، صص۲۰–۵۰.
- رحیمی، سعید، « ***بررسی تطبیقی حکایت‌های مشترک میان مثنوی معنوی و مقالات شمس تبریزی از دیدگاه رشته‌ی تداعی و شکل حکایات***»: www.zanjansadra.com
- رضی، احمد و مهدیه فیض، «***تحلیل عناصر داستانی در قصّه‌های مقالات شمس تبریزی***»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۸۵، صص۱۹۹–۲۱۴.
- رضی، احمد و عبدالفخار رحیمی، «***ویژگی های زبان عرفانی شمس***»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شمارهٔ ۱۶۰، بهار ۱۳۸۷، صص۵۱–۶۸.
- سیّدی، سیّد حسین، «***مولوی و قرآن، تفسیر یا تأویل***»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه تبریز، سال۴۸، پاییز۱۳۸۴، شمارهٔ مسلسل ۱۹۶، صص۱۳۸–۱۵۸.
- طاهری، سید قدرت الله، «***شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن***»، مجله پژوهشهای ادبی، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۵، صص۹۵–۱۱۸.
- قاسمی، شریف حسین، «***آیا شمس تبریزی هندی بود؟***»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال دوم، ۱۳۸۳، صص۹۷-۱۰۴.
- گرجی، مصطفی، «***حضرت محمّد(ص)در نگاه تأویلی شمس الدین محمّد تبریزی***»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره نهم، پائیز و زمستان ۱۳۸۶، صص ۱۸۵–۲۰۷.
- محمّدی آسیابادی، علی و زهرا علیپور، «***شادی و خوشدلی نزد شمس***»، پژوهنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، شماره سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۲۸– ۱۴۸.
- ملک ثابت، مهدی، «***خاموشی در مثنوی معنوی***»، مجله دانشور دانشگاه شاهد، سال هشتم، شماره۳۳ ، تیرماه ۱۳۸۰، صص۸۳-۹۴.
- یزدی مطلق، محمود، «***ولایت و ولی در عرفان شیخ نجم الدین کبری و مولانا جلال الدین رومی***»، مجله خرد نامه صدرا، شماره بیست و ششم، ۱۳۸۰، صص۳۶–۴۳.

من چه گیرم این ملاقات توام چون خیالی از خیالات توام
نقش اندیشه من از دم توست گویی الفاظ و عبارات توام

مفخر تبریزیان شمس حق و دین بگو بلکه صدای نوای توست این همه گفتار من


ISBN: 978-600-6309-00-2